

UNA CONVERSIÓN

Del budismo al catolicismo

PAUL WILLIAMS



CELERIO
CRISTIANDAD

UNA CONVERSIÓN

DEL BUDISMO AL CATOLICISMO

PAUL WILLIAMS



Copyright © CONTINUUM
This translation is published by
arrangement with The Continuum
International Publishing Group

Traducción:
MERCEDES VAQUERO

© Derechos para todos los países de lengua
española en EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Madrid 2013
www.edicionescristiandad.es

ISBN: 978-84-7057-580-8
Depósito legal: M. 2.029-2013

Printed in Spain

Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

PREFACIO	9
AGRADECIMIENTOS	21
INTRODUCCIÓN	25
<i>SUHRILLEKHA</i> , CARTA A MIS AMIGOS	57
I. DIOS, BUDISMO Y MORAL	59
Un argumento acerca de lo que existe (ontología)	59
Otro argumento, relacionando el orden –en particular, el orden moral tal como lo entiende el budismo– con la ontología	80
Dios y el mal	84
Meditaciones sobre una rosquilla	92
Conciencia, yo, moral y otros	103
La inconveniencia del sufrimiento	108
Las muchas estrategias budistas para transformar la mente	116
Sobre la moralidad de los anhelos del Papa	135
La creencia en la reencarnación no es compatible con la creencia en un creador bueno y justo:	139
¿Sabemos hacia dónde vamos?	145
¿Juntos para siempre?	150
<i>Primeras reflexiones</i>	150
<i>Segundas reflexiones (dudas)</i>	151

¿Puede Wensleydale ser salvado?	153
Sobre el infierno y la apostasía	167
¿A nadie le importan los pecadores?	170
La pretensión de superioridad moral	174
¿Por qué el bautismo?	177
¿Qué más da!	182
Reflexiones sobre las reliquias: una reflexión teológica sobre la sîndone y la fe	183
¿Por qué tuvo que morir Jesús en la cruz?	188
Una oración sobre la Nochebuena: preludio al misterio del principio de Dios ...	190
Más sobre el hecho de beber vino	192
Sobre la lectura de los evangelios: La verdad no importa, ¿sientes la alegoría?	193
¿Cuánto puede soportar una persona de sus semejantes?	198
2. SOBRE LA RESURRECCIÓN	203
La tumba ocupada	206
La tumba vacía	211
La tumba inexistente	214
3. CATOLICISMO	223
¿Dime qué pensar!	223
La opción del catolicismo	227
Grandes catedrales	243
¿Se puede encontrar a Dios en la mierda?	250
Sobre hacer teología pasito a paso	260
Un argumento a favor de la existencia del infierno y del purgatorio	268
¿Es Satanás verdaderamente malvado?	271
Sobre prácticas anticonceptivas	274

Sobre la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía	284
Una culpa de máxima garantía	287
Confesión: ¿Sí o no?	290
No somos más que humildes gusanos	295
CONCLUSIÓN	299
APÉNDICE I: SOBRE LA REENCARNACIÓN	313
APÉNDICE II: CÓMO CONVERTIRSE EN CATÓLICO	323
ÍNDICE DE NOMBRES	333

PREFACIO

Es poco probable que me diera por comprar, y mucho menos leer, un libro que empezara proclamándose «un ensayo de teología postmoderna radical». No obstante, echando ahora la vista atrás, dos años después de su publicación original, eso es justamente este libro. Permitidme que explique lo que quiero decir, no sea que disuada a los lectores de inmediato.

Hay un punto de vista —a menudo llamado «modernista», y que quizá derive de la Ilustración del siglo dieciocho— según el cual cuando los eruditos académicos universitarios escriben sobre religión o teología, y la enseñan, tienen que andarse con cuidado y evitar mencionar cualquier teoría, posición o creencia religiosa personal. El estudio de la religión, incluido el estudio universitario de la Teología, es una disciplina académica en la que cabe la subjetividad, la propia historia religiosa. Ciertamente, y suponiendo que sigáis leyendo, veréis que yo mismo me cuido mucho de hacer algún tipo de comentario subjetivo al hablar sobre la verdad religiosa. Ahora bien, hoy día esta perspectiva «modernista» sufre cada vez más presión crítica por parte de una postura de pensamiento (o quizá una familia de posturas) etiquetada como «postmodernista». El enfoque modernista se basa en la idea de que podemos hacer una clara y rigurosa distinción entre los hechos (considerados normalmente como puramente objetivos y pertenecientes a lo que llamamos «ciencia») y otros datos

(clasificados con frecuencia como meras sensaciones o emociones, bajo las que ubicamos los «valores», incluidas las posturas religiosas personales así como las afirmaciones morales), y donde solo los hechos merecen ser tema de estudio de la enseñanza e investigación universitaria. Pero las perspectivas postmodernistas tienen en común una actitud indudablemente escéptica hacia esta separación rigurosa y rígida entre «hechos» y «valores», destacando la presencia inevitable del sujeto en todas nuestras actividades, incluida la erudición académica universitaria y (nos atrevemos a decir) la ciencia. Porque son los sujetos los que formulan las teorías, sujetos los que eligen los datos con los que estudiar esas teorías, sujetos los que interpretan los resultados y, por supuesto, sujetos los que deciden qué enfoques son los válidos y qué perspectivas no son merecedoras de pertenecer al ámbito universitario.

Repitamos: en general, soy muy cauteloso con esta vuelta a la subjetividad llamada «postmodernismo», especialmente cuando —convirtiéndose en una forma de relativismo en lo que concierne a la verdad— la perspectiva postmodernista no acepta ninguna verdad o virtud que no sea «verdad para mí», «verdad para un grupo social en particular», o «bueno para mí» y así sucesivamente. Nada más lejos de la verdad real, fáctica y objetiva, de la bondad y belleza que, como quiero reivindicar en este libro, he encontrado en el cristianismo y, sobre todo, en la Iglesia Católica Romana. No obstante, puedo apreciar algunas ventajas compensatorias en el hecho de que el postmodernismo se sitúe dentro del ámbito académico si esto ayuda a minar el miedo, el terror, a introducir en el mundo académico la propia historia religiosa, y la de otras personas, si ayuda a que el estudio de la Teología y de las religiones tenga ma-

yor relevancia en las universidades porque es (o debería ser) transformadora de vidas.

Hoy hay muchos que piensan que los profesores universitarios deberían dedicar su tiempo a escribir monografías de investigación (debo decir que con un grupo restringido de lectores, y escaso efecto transformador y mucho menos transformativo), sin explicar su propia historia. Pero, ¿qué considerar una «investigación»? ¿Quién decide? Para un académico universitario, ¿es la investigación en Teología la escritura de un libro que deliberadamente implique lo que Gandhi llamó sus propios «experimentos con la verdad»? Creo que se trata de un estudio que exige una reflexión profunda, oración y quizá una autocrítica y un examen arriesgados. ¿Quién va a decidir que estos no se encuentran entre los medios —tal vez los medios más importantes— para realizar investigaciones en Teología? La Teología, se ha dicho a veces, debería hacerse de rodillas. Al menos, no hay duda de que puede hacerse de rodillas. Y quizá sea así como debiera hacerla un creyente. De lo contrario, tal vez nuestro creyente no tenga muy claras sus prioridades.

Me parece que una perspectiva postmodernista justifica evitar la negación del sujeto —el autor o la autora— en la realización de una investigación teológica. Quizá este libro pueda denominarse mi «monografía en teología postmoderna». Sin embargo, hay un modo de invertir todo esto. También es posible que una persona practique su religión —oración, meditación— a través de medios a menudo considerados más académicos, mediante la escritura, quizá incluso escritura de naturaleza argumentativa, racional. Cuando era budista a veces me preguntaban, «¿sobre qué meditas exactamente cuando meditas?» En mi caso, la mayoría de las veces medito sobre el papel.

Este libro es una relación de mis meditaciones realizadas durante los meses que siguieron tras tomar la decisión de convertirme al catolicismo, después de veinte años siendo budista. Lo escribí fundamentalmente al principio de mi instrucción en la fe católica. Tal vez la mejor forma de aproximarse a él sea, como dicen los budistas, a modo de «meditación analítica», investigando detenidamente un tema con el fin de descubrir la verdad del mismo. Como tal, se trata de un documento sumamente personal, escrito con todo el entusiasmo e ignorancia de alguien que no está familiarizado con una senda espiritual inmensamente sofisticada. Me dirijo en él ante todo a mí mismo. No es apologético. No busco defender el cristianismo contra sus detractores. Más bien se trata de una apología y de una confesión. Como apología me defiendo a mí mismo. Pero, ¿ante quién? Ante mí mismo, ante mis amigos y ante los demás (por este orden). Como confesión, se trata de una confesión de confusión y de una confesión de fe.

Comencé a poner todo esto por escrito con el objeto de explicarme sistemáticamente a mí mismo lo que había decidido hacer, convertirme en católico. He pensado acerca de muchos de los argumentos fundamentales aquí expresados de una forma u otra durante todos los años que he meditado acerca del budismo y de la doctrina cristiana. No los había puesto por escrito. Pero hace mucho tiempo que estoy convencido de algo que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty observó: que no sabemos realmente lo que pensamos hasta que nos lo decimos a nosotros mismos, ya sea explicándolo en voz alta o poniéndolo por escrito. Escribir estos argumentos les ha proporcionado —para bien o para mal— una claridad y una estructura sistemática de la que no me había percatado, ni había articulado antes de este modo.

También quería plasmar por escrito estos argumentos con objeto de preparar por adelantado una defensa para mi apostasía del budismo. Admiro mucho el pensamiento budista y tengo algunos amigos budistas con una filosofía muy articulada y sofisticada que sin duda exigirán —de la mejor forma posible— que rinda cuentas por lo que considerarán una excéntrica, si no alocada, decisión: la de convertirme en católico. No es esto una defensa filosófica bien meditada sobre mi catolicismo. Solo son unos apuntes, unas notas, mis meditaciones. Pero he descubierto que el hecho de escribirlas me ha ayudado muchísimo a entender mi elección; tengo que decir que en esa claridad he encontrado un mayor convencimiento y confianza en el camino adoptado.

De modo que lo aquí escrito es para mí, pero lo que es para mí también es para los demás. Se presenta públicamente porque puede que algunas personas lo encuentren interesante, ya sea a modo de registro de los pensamientos de un converso en particular o porque mi lector compartiera conmigo parte de mi educación y de mi enfoque, o de mis experiencias e intereses. Me preocupa mucho que mis amigos budistas consideren algunas de las cosas que aquí digo un ataque al budismo. No pretenden serlo. Por favor, creedme cuando digo que lo que de verdad intento hacer es analizar y aclarar los problemas que yo tengo con el budismo, así como los atractivos del cristianismo, y en especial del catolicismo. Los argumentos que utilizo son aquellos que yo encuentro útiles. Esto es un registro de argumentos que, para bien o para mal, me convencieron a mí. Estoy seguro de que algunas personas pueden encontrarlos naífs y confusos. Hay gente muy inteligente ahí afuera. Pero a veces tenemos que adoptar una postura. Los argumentos pueden avanzar y retroceder eternamente.

No obstante, al hacer públicos mis pensamientos supongo que es inevitable que diga cosas que puedan resultar problemáticas o hirientes para ciertas personas. Lo siento. No es mi deseo ofender a ninguna de ellas ni causar duda inútil; por no hablar de acabar con la fe de nadie. Aun así, se dice que Buda fomentaba el pensamiento crítico hacia sus enseñanzas, por lo que es posible que mis comentarios sirvan para sus propias meditaciones analíticas incluso a quienes no estén de acuerdo conmigo (como el abogado de Mārā).

En las páginas que siguen he incluido material de naturaleza personal. Siento cierta vergüenza al volver a leer lo escrito por hablar tanto de mí mismo. No es muy inglés hacer algo así. No es algo muy común que un profesor universitario vaya por ahí poniéndose en evidencia. Y siento que me he puesto en evidencia de modo bastante embarazoso. Sin embargo, he elegido incorporar este material porque quisiera explicar qué fue lo que me llevó a convertirme al cristianismo después de veinte años siendo budista. No debería ocultar a los demás, y desde luego no a mí mismo, que quizá existan factores psicológicos o sociológicos, en mi procedencia y educación, que me predispusieron a tomar las decisiones que tomé. No prestar atención a esto sería además injusto para mis amigos budistas. No voy a pretender que mi conversión fuera simplemente resultado de esgrimir una serie de argumentos filosóficos convincentes, donde la incapacidad de entender mis juicios pueda ser considerado una simple confusión intelectual.

Aun con todo, independientemente de cuáles sean los orígenes psicológicos que pudiera tener para abandonar el budismo y regresar al cristianismo, es simplemente falaz pensar que tengan algo que ver con la verdad del cristianismo como tal (si es verdadero), o con la falsedad del budismo (si

es falso). Esta falacia tiene incluso un nombre. Se denomina «falacia genética». Debemos apoyar la aserción de la verdad (o falsedad) de una enunciación mediante un argumento cuando sea necesario, es decir, dando razones que impliquen racionalmente la verdad (o falsedad) de esa enunciación. La falacia genética sucede cuando creemos que hemos explicado la verdad o falsedad de una enunciación, no mediante un argumento sino mediante una explicación acerca de por qué la persona en cuestión expresó esa enunciación (tales como su estado psicológico, económico o religioso en ese momento). De este modo es sencillamente falaz (aunque sea cierto) sostener que el cristianismo sea falso, o que mi conversión al cristianismo no tenga fundamento, porque los cristianos quieren que el cristianismo sea verdadero (a modo de cumplimiento de deseo, quizá). O que lo que busco sea regresar a las seguridades de la infancia de manera subconsciente, o evitar el castigo de un Dios vengativo.

Espero haberme convertido en un católico razonablemente ortodoxo. Espero también que mis amigos budistas se tomen de buena fe todo lo que diga. Hay personas que de verdad creen que Jesús era budista, o que era miembro de una secta judía que aceptaba la reencarnación, o que viajó a la India. Yo no creo ninguna de esas cosas, ni forman parte de las creencias de ninguna denominación cristiana dominante ni de ningún reputado especialista en cristianismo primitivo, que yo sepa. No las tomo en serio y no las tendré aquí en cuenta. Mis amigos budistas también deberían considerar que a menudo en este libro escribo «teológicamente», tras una primera parte en la que establezco por mí mismo lo que es el teísmo en general y la versión cristiana del teísmo en particular. Es decir, escribo desde el seno de la tradición cristiana, presuponiendo

cuestiones como, por ejemplo, la de un Dios bondadoso, e investigando lo que se sigue a partir de ahí. No todo el libro trata sobre el cristianismo en su relación con el budismo.

Por otra parte, mis amigos cristianos deberían tener en cuenta que en mi caso la conversión al cristianismo tiene su origen en mi convicción de que este —por supuesto, el catolicismo— es real, objetiva y cognoscitivamente verdadero. Dicho de otro modo, mi interés por el cristianismo, y mi subsiguiente conversión, están estrechamente relacionados con cuestiones referentes a cómo las cosas son, expresadas en doctrinas, o dogmas, filosóficos y teológicos. Conviene recordar el asunto porque tengo más que comprobado que no entender este punto puede llevar a una gran confusión.

Con frecuencia, los cristianos interesados por el budismo se quedan fascinados con la meditación budista. Les atrae la riqueza y profundidad de los ejercicios de meditación budista y demuestran mucho entusiasmo por aprenderlos y encontrar un punto de encuentro entre la meditación y la experiencia mística. A veces nos impacientamos con las diferencias doctrinales, aquellas cosas que mantienen separados a cristianos y budistas. Así, puede haber tendencia a describir como superfluas las diferencias doctrinales. Al final, las religiones se encuentran en el nivel de la experiencia meditativa —mística—, y es la experiencia mística la que nos dice cómo son las cosas realmente. No obstante, por su propia naturaleza, se considera que la experiencia mística está más allá del lenguaje y de los contenidos no conceptuales, y (se afirma) las diferencias entre el budismo y el cristianismo aparecen al intentar expresar tales experiencias. En efecto, a veces se tiene la sensación de que en la medida en que la propia expresión de la experiencia mística suceda dentro de las categorías

conceptuales más familiares para el meditador, son esas categorías conceptuales, y de este modo las diferencias accidentales de tiempo y lugar, las que provocan los malentendidos y las diferencias. Por otra parte, la Iglesia, su jerarquía y los teólogos supervisan las categorías conceptuales —dogmas— del cristianismo. Así (podría argumentarse) la Iglesia da una impresión de diferencia bastante engañosa —ciertamente falsa— empeñada contra toda lógica en distinciones y divisiones teológicas dualistas.

Hasta donde yo sé este escenario puede ser verdadero. Aunque yo no mantengo nada de ello. Así, el converso del budismo al catolicismo puede no llevarse bien con un católico de toda la vida que esté muy interesado en el budismo, y que quizá esperase encontrar un alma gemela con intereses y perspectivas similares. Efectivamente, a menudo los conversos del cristianismo al budismo muestran gran interés en la meditación budista y muy poco en las verdaderas diferencias entre la teología y la filosofía budista y cristiana, y su importancia. A juzgar por mi experiencia, los conversos del budismo al cristianismo muestran gran interés en la filosofía y teología cristianas, y muy poco en las supuestas similitudes entre la meditación budista y la cristiana ni en sus consiguientes experiencias. Ya que las sutilezas filosóficas y teológicas son imprescindibles para poder entender cómo son las cosas realmente —esto es, de verdad—; y algo en lo que budistas y cristianos se muestran de acuerdo es en el hecho de que es fundamental para nuestra salvación comprender cómo son las cosas realmente. Experiencias de las que se afirma que son no conceptuales e indecibles pueden ser vistas con inconfundible desconfianza; se pone bajo sospecha su coherencia así como su relevancia.

Estoy convencido de la verdad del cristianismo, justamente expresada en sus dogmas, hecho que me ha convertido del budismo al catolicismo. Mis amigos cristianos con un profundo y vivo interés por el budismo deben tener todo esto en cuenta cuando lean lo que sigue a continuación.

Puede que ahí fuera haya budistas, o personas que estén considerando la posibilidad de convertirse en budistas que, si se pararan a pensar en lo que realmente sienten, se darían cuenta de que en realidad les gustaría ser capaces de ser cristianos. Es solo que el cristianismo parece tan extraño, tan increíble. No son los primeros en pensar de este modo. Sabemos a través de san Pablo que durante los primeros tiempos de la Iglesia los gentiles —se refería a los griegos, los pensadores sofisticados que realmente contaban en este tipo de cosas— consideraban que el mensaje cristiano era una redomada tontería.

He intentado sugerir en este libro que es plausible demostrar que aunque el cristianismo pueda ser una falsedad, los cristianos no son tan tontos ni tan crédulos como algunos quieren pensar. Me entristece encontrarme con personas (incluso cristianos) que piensan que el cristianismo es espiritual y doctrinalmente naïf y pobre en comparación con el budismo. Sencillamente, eso no es cierto, ni a nivel doctrinal ni a nivel de práctica espiritual.

Mientras escribía esta obra me he descubierto regresando una y otra vez a tres piezas cortas de música contemplativa que me emocionaban especialmente. No cabe duda de que podrían haber sido otras, pero resulta que han sido estas. Creo que las tres son exquisitas, completamente sublimes. Tuve ciertas dudas, pero creo que quiero dedicar una pieza a cada sección del libro. Las dos primeras son del compositor inglés contemporáneo John Tavener, un con-

verso a la ortodoxia oriental que basa sus composiciones en los cantos bizantinos. Puedo dedicar su composición sobre el poema de William Blake «The Lamb» a la primera parte de mi libro. La segunda parte es «Funeral Ikos». Conozco las dos (junto con «Ikos of Light») del CD de Gimell Records (454 905-2), donde es el propio Tavener quien dirige «The Lamb». La tercera parte puede ir acompañada de la maravillosa composición «Ave Maris Stella» —«Salve, estrella del mar», dedicada a la Virgen María— escrita por el compositor medieval francés Guillaume Du Fay. La conozco en la versión cantada por «Pomerium» en su CD *Musical Book of Hours* (Deutsche Grammophon Archiv 457 586-2). Al principio quería titular este libro *Out of My Head* [Fuera de mí], pero los editores creyeron que era un título «demasiado hippy». No pudo ser. Pero, ¿dónde nos encontramos y cómo nos realizamos cuando estamos fuera de nosotros mismos? En el corazón, quizá.

Paul Williams
Bristol
Octubre de 2004

Todas las citas de la Biblia han sido tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, Editorial Desclée De Brouwer, 1999.

Todos los derechos de autor generados por la venta de este libro serán divididos a partes iguales entre la Fundación católica para el desarrollo en ultramar (CAFOD, por sus siglas en inglés) y El centro de tratamiento de drogodependencia y casa residencial Walsingham House, Bristol, Reino Unido.

AGRADECIMIENTOS

He tenido la suerte de trabajar en la Universidad de Bristol con varios de los filósofos y teólogos católicos británicos más distinguidos, en diferentes momentos de mi vida. Estoy pensando en Herbert McCabe, Denys Turner, Brian Davies y Gavin D'Costa. Siempre asimilé con sumo cuidado lo que decían y cómo lo decían. Permaneció en mi interior. Han tenido una enorme influencia en el respeto que acabé sintiendo por la seriedad intelectual del catolicismo. En este libro se hace referencia varias veces a la influencia de Denys Turner. También debo mencionar a Kieran Flanagan, del Departamento de Sociología. Un católico devoto muy activo en la catedral de Clifton, su apoyo y alegría ante mi conversión, así como la dicha y el aliento de mis otros amigos católicos entre los que se incluyen mis colegas de universidad Fernando Cervantes, Brendan Smith y Mervyn Davies, y mi hermano Gerald, han sido conmovedores. Agradezco también el apoyo y ánimo de Stratford Caldecott, de la editorial T&T Clark.

Durante los últimos diez años más o menos he dado clases intensivas para adolescentes de fin de semana, a las que llamábamos «Un toque de budismo», en el Ammerdown Center, cerca de las Termas de Bath. Se trata de un centro ecuménico cristiano de conferencias y retiro espiritual dirigido en buena parte por monjas católicas. De nuevo, la simpatía, sinceridad y tolerancia de estas monjas —miembros de una Orden fundada en un principio con la

misión de convertir judíos al cristianismo— me han causado muy, muy buena impresión. Con los años fui descubriéndome comprando y leyendo libros sobre cristianismo durante mis fines de semana en Ammerdown al mismo tiempo que los invitados disfrutaban de mi budismo. Supongo que fue durante esos diez años cuando se me fue revelando poco a poco lo que yo era de verdad, y se gestó el valor para decirlo en voz alta.

Cuando tomé la firme decisión de convertirme en católico envié una carta a mis colegas y amigos más cercanos. Varios de ellos son budistas entusiastas y experimentados. Sin embargo, casi todos a los que escribí se han mostrado comprensivos y me han deseado lo mejor, incluso aquellos que no podían disimular su sorpresa ni entendían mi decisión. Lo agradezco mucho. En este contexto, debo hacer una mención especial a mi buen amigo y colega John Peacock, ex monje budista, cuya amistad y buen humor no se han tambaleado. Si cree que estoy loco no me lo ha dicho personalmente. Gracias también a Ken Robinson, Gavin D'Costa y al lector anónimo de T&T Clark, quienes leyeron primeras versiones de este libro e hicieron algunos comentarios que estimularon nuevas reflexiones y más escritos.

Muchísimas gracias a todos los que tomaron parte en las reuniones del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA) en la catedral de Clifton, Ken y Sue, Tim y Teresa incluidos, quienes fueron recibidos en la fe al mismo tiempo que yo. Os habéis convertido para mí en una querida familia cristiana. Me gustaría en concreto dar las gracias al antiguo obispo de Clifton ya jubilado, su ilustrísima Mervyn Alexander, al clero habitual de la catedral —monseñor Mitchell, al padre Christopher, al padre Tim y al padre

Gordon— y a Carolina Price, encargada de conducir las clases del RICA, y a Tina Quinn, que fue mi *sponsor* o madrina.

También debo expresar mi agradecimiento por el cálido, si bien divertido, apoyo de mi familia, mi hermano Peter y nuestra madrastra Heather. Algunas de sus preguntas y objeciones estimularon las reflexiones de este libro. Mi esposa Sharon, nuestros hijos Myrddin y Tiernan y nuestra hija Tārā se mencionan en los puntos correspondientes. Ninguno de ellos era cristiano durante el proceso de escritura de este libro, aunque Sharon fue educada bajo la influencia de baptistas galeses y en la actualidad Myrddin es anglicano. Tārā fue criada budista. Todos nuestros hijos son adultos.

Quiero dedicar este libro a mis viejos amigos y colegas Denys Turner y Gavin D'Costa. Siendo devotos católicos, nunca hablaron de forma despectiva de mi budismo, es más, siempre mostraron respeto, interés y tolerancia. Se quedaron estupefactos, aunque encantados, con mi conversión al catolicismo. Realmente no sabemos la influencia que tenemos en los demás. Su fe sólida y sus maravillosos ejemplos de bondad, humanidad, sensibilidad y simpatía han sido muy importantes para mí y les estoy muy agradecido por ello. Fueron y son los mejores amigos y evangelistas que uno pueda tener.

Soy tan feliz de poder por fin persignarme «vuestro (tardío) hermano en Cristo».

INTRODUCCIÓN

«Un poco de filosofía inclina la mente humana al ateísmo, pero el estudio profundo de la filosofía la conduce a la religión.»

(Francis Bacon)

Cuando preguntaban a mi hermano pequeño qué opinaba sobre la religión, Pete siempre respondía a sus amigos que él no perdía el tiempo con esos temas. Su hermano mayor, Paul, se ocupaba de ese tipo de cosas. Paul averiguaría las respuestas y se las haría saber. Pete está muy decepcionado. Ahora su hermano mayor se ha convertido en católico, emulando a Gerald. Gerald es nuestro otro hermano, que se convirtió al catolicismo hace ya muchos años.

Me pregunto por qué tiene que resultar tan decepcionante mi conversión al catolicismo. ¿Es porque parece que he abandonado la lucha? ¿Vuelto al vientre de la ingenua fe de la niñez? ¿Es porque Pete no esperaba que yo acabase —y mucho menos tan tarde— compartiendo creencias con Gerald? ¿O acaso se debe a que nos cuesta llegar a creer que la verdad pueda estar tan cerca?

(«¿Qué es la verdad?», oigo decir a Pilato con una sonrisa educada. Condena a Cristo a la muerte. No tiene nada que ver con él.)

Quizá no podamos llegar a imaginar que la Iglesia católica, tan aparentemente absurda, represiva e históricamente contaminada, contenga la verdad. Parece mucho más probable descubrir la verdad en las montañas del Tíbet o en los espacios inexplorados del mundo interior encontrados en la meditación. De todos modos, no está en las galerías de arte del Vaticano ni en sus pretenciosos rituales.

De haberlo pensado, debería haber dicho a Pete que si alguna vez descubría la verdad lo más probable es que no se hallase en el lugar más inesperado. Aparte de cierto romanticismo residual, no hay ninguna razón específica por la que deba estar en la India o en el Tíbet. Pero tal vez sea difícil reconocer la verdad. Nuestra reacción inicial podría ser descartarla como indigna de un examen más detallado.

Creo que el converso tiene algo que decir referente a por qué encontró tan atractiva su religión. Al menos, esa ha sido mi experiencia al convertirme en católico. Quienes nacieron en el seno de una religión, aunque encantados, a menudo parecen secretamente estupefactos de que alguien pueda estar en realidad lo suficientemente convencido de su atractivo como para convertirse a ella. No conocen ningún proceso que, en el caso de que no fueran creyentes, pudiera convencerles poco a poco (o de repente) de la verdad. Quienes nacieron en la fe son proclives a verla como un acto de gracia primigenia, una bendición integrante de su ser; y la fe del converso como algo parecido a un milagro. Una de las razones por las que creo que en el fondo mi budismo siempre fue una farsa es que, en realidad, nunca tuve

una historia que contar acerca de por qué me convertí en budista. Si me preguntaban, contestaba con cierto bochorno que había pasado tantos años estudiando el budismo que había llegado a ver el mundo como lo hace un budista. Simplemente ocurrió. (Me pregunto si quienes se pasan años estudiando a las babosas llegan a ver el mundo como una de ellas.) En realidad, no hubo ningún proceso de conversión y, aunque al final en 1978 participé en la ceremonia de «toma de refugio» en un contexto de budismo tibetano, ahora creo que no aconteció una verdadera conversión.

No siempre fui budista. Que yo recuerde nuestra familia más cercana no era especialmente religiosa, aunque tenía anglicanos practicantes por parte de padre y parientes que habían pertenecido al clero anglicano. Por parte de mi madre no recuerdo ningún interés especial en la religión. Una vez oí decir que nuestra abuela materna había manifestado que si tuviera que ser alguna cosa, sería budista. Hace poco descubrí que la familia de mi abuelo materno había sido católica, aunque él había abandonado la fe.

Uno de mis primeros recuerdos es el de mi madre quejándose desesperada a mi padre porque yo me pasaba el día discutiendo con ella, siempre contestatario, siempre preguntado «¿por qué?»

No estoy seguro del motivo, pero cuando era muy pequeño me uní al coro de la iglesia anglicana local. Me encantaba cantar música sacra. Todavía recuerdo la iglesia del pueblo que databa de la época sajona. Mi hermano Gerald y yo nos tomábamos muy en serio nuestra religión. Nos sentábamos en la cama a mantener discusiones teológicas asintiendo respetuosamente con la cabeza como marionetas cada vez que mencionábamos el nombre de Jesús. A veces me preguntaba (sin la menor duda, cierta forma de

idolatría) si no acabaría convirtiéndome algún día en vicario de la Iglesia de Inglaterra. Si mal no recuerdo, la única asociación a la que me uní en el instituto fue la Christian Union. Recuerdo sentirme, ya entonces, diferente a los demás por tomarme tan en serio el cristianismo. ¡Pero es que yo era diferente! Porque yo había paseado y hablado con Jesús en el jardín del Edén. Recuerdo con total claridad haber soñado que paseaba y hablaba con Jesús. Ni que decir tiene, Jesús iba vestido de blanco. Obviamente, el jardín era verde. No recuerdo lo que dijimos. Me gusta pensar que Él estaba guiándome a través de la vida, lejos del paraíso, hacia la adolescencia y la edad adulta; sin abandonarle nunca y con la misión de volver a su debido tiempo. A pesar de haber olvidado tantas cosas de mi infancia, ese recuerdo sigue vivo en la memoria. ¿Tenía razón el filósofo Hobbes cuando dijo que el hombre que creía que Dios se había dirigido a él en sueños solo soñaba que Dios se había dirigido a él?

Nuestra madre murió cuando yo tenía doce o trece años; he olvidado exactamente cuántos. Después de su muerte nos mudamos con el tiempo a otra parte del sur de Inglaterra, y tras acompañar a nuestro padre en un breve flirteo con la ciencia cristiana volví a unirme al coro de la iglesia anglicana local. A veces hacía de solista, además de participar en un coro de música folk que no tenía nada que ver con la Iglesia. Mis dos hermanos también cantaban en el coro y, al final, acabé convirtiéndome en la voz principal del mismo. Por desgracia, la voz me cambió muy pronto y, como creían que era demasiado joven para ser bajo, me dediqué todo el tiempo a simular que cantaba. Es probable que esto fuera un anticipo del bluf necesario para hacer carrera en el ámbito universitario.

A principios de los años sesenta, a la edad adecuada, el obispo de Dover me confirmó en la Iglesia anglicana. Me convertí en acólito. Un día Gerald trajo a casa un libro de la biblioteca sobre yoga. Así comenzó mi interés por el pensamiento indio. Según avanzaban los años sesenta me fui implicando cada vez más en el estilo de vida adolescente y en todas las cosas típicas de la adolescencia. A medida que los exámenes públicos iban acercándose, abandoné el coro, renuncié a ser acólito y me desvinculé de la Iglesia. Me dejé el pelo largo y comencé a vestir de una manera extraña. A pesar de todo, recuerdo haber tomado la comunión en la catedral de Canterbury cuando tenía unos dieciocho años. Creo recordar que me molestó que algunos de mis compañeros se acercaran también a tomar la comunión aunque yo sabía que no estaban confirmados.

Me siguieron gustando —y todavía me gustan— las iglesias de pueblo, las catedrales, las abadías y los monasterios en ruinas, la filosofía medieval y la música sacra. Solo puedo recordar con cariño mis primeros años de vida, la Iglesia anglicana, los colegios en los que estudié y a todos mis profesores.

Estudié Filosofía en la Universidad de Sussex. En aquella época, al igual que muchos a finales de los años sesenta, había crecido mi interés por la meditación y por todo aquello procedente de la India. Canalizaba este interés sobre todo a través de la filosofía india. Quería estudiar con mayor atención las teorías filosóficas que se habían desarrollado en su mayor parte sin la influencia de ideas greco-semíticas. Pasé a estudiar Filosofía y Religión en la Escuela de Estudios Africanos y Asiáticos de la Universidad de Sussex, ya que de ese modo, como estudiante de Filosofía, podría estudiar también filosofía india durante la

carrera. Comencé a involucrarme activamente en la meditación transcendental de Maharishi Mahesh Yogi, famoso en aquel momento, aunque a la larga empecé a aburrirme y a sentirme frustrado con lo que me parecía era su superficialidad y deformación de las tradiciones e ideas indias.

Cuando terminé mis estudios universitarios, Sharon y yo ya estábamos casados y Myrddin había nacido.

Posteriormente hice mi doctorado (DPhil.) en filosofía budista Madhyamaka en la Universidad de Oxford, aunque inicialmente consideré la posibilidad de estudiar la epistemología hindú (Nyāya). Una de las razones por las que me decanté por el budismo fue para no verme limitado exclusivamente al pensamiento indio si en algún momento decidía pasarme a, digamos, la filosofía tibetana o china. De hecho, resulta que gran parte de mi trabajo reciente ha girado en torno a la filosofía tibetana. Recuerdo que durante mis primeros días en Oxford acabé tomando una Nochevieja *gin-tonics* con R. C. Zaehner, católico converso, Spalding Professor de Religiones Orientales y Ética. Un excéntrico personaje que logró prender fuego a sus habitaciones de All Souls College con un cigarrillo. Zaehner murió mucho antes de que terminaran los años setenta. Todavía recuerdo su brindis aristotélico (puede que agustiniano) de esa Nochevieja: «Que lleguéis a ser lo que siempre fuisteis».

Alrededor de 1973 ya había empezado a pensar en mí mismo como budista. Al final «tomé refugio», convirtiéndome formalmente en budista, en la tradición tibetana dGe lugs pa (pronunciado: Gelupka). Eso después de pasar un fin de semana en un seminario sobre *Suhrillekha* («Carta a un amigo»), del filósofo budista Nāgārjuna y ofrecido por Ven. Geshe Damchö Yönten, director espiritual del Centro

Budista Lam Rim, que está en la frontera con Gales. Creo que era 1978. Acababa de finalizar el doctorado. Nuestro padre había muerto el año anterior siendo todavía bastante joven. Cuando terminé dando clases en la vecina Universidad de Bristol a principio de los años ochenta, restablecí el contacto con el Centro Lam Rim fundando en Bristol, junto a otras personas, un grupo que en la actualidad tiene su propio Centro Dharma (budista). Impartí ocasionalmente algunos cursos dentro del marco de la práctica budista en ambos centros, y me invitaron a ser miembro del consejo de administración del Centro Lam Rim. Además de mi trabajo académico en filosofía budista, escribía y hablaba por televisión, en las radios y daba conferencias en calidad de budista tibetano. Participé en debates públicos y privados con cristianos, entre ellos Hans Küng y Raimon Panikkar. Los diálogos que mantuvimos han sido publicados. Puede que algún día vuelva a debatir con Küng, esta vez desde una posición bien distinta.

No se puede eludir fácilmente el pasado, en especial nuestra perspectiva conceptual anterior. Recuerdo haberme sentido muy incómodo cuando, en el marco del budismo tibetano, uno de mis colegas budistas se burló de mí diciéndome que había roto los votos religiosos que había hecho al obispo de Dover durante mi confirmación. Era cierto. Había roto mis votos. Había hecho promesas. Entonces tenía problemas con la idea de un Dios creador, especialmente a la luz del mal. Pero también sabía que a pesar de ello muchas personas inteligentes, entre las que se incluían algunas por las que sentía gran admiración, conseguían ser cristianas. ¿Estaba en lo cierto al pensar que no podía ser cristiano y que mi rechazo al cristianismo estaba bien fundamentado? ¿Podía jugarme la vida

(eterna) por él? ¿O simplemente me había distanciado del cristianismo, y acercado al budismo, por puro interés profesional, porque estaba de moda ser budista y me congratulaba de mis conocimientos en la materia?

Eso no era todo. No me gustaba nada utilizar a veces el prefijo *rjes su*, pronunciado *jesu*, cuando cantaba en tibetano; como si en cierto modo cometiera blasfemia, recordando elecciones hechas previamente, compromisos que no había cumplido y puede que decisiones por tomar. Parece ridículo, lo sé. Pero así me sentía a veces. Una vez asistí a una serie de talleres sobre la psicología de Jung y el budismo tibetano. Nos dieron varias visualizaciones guiadas y descubrí que cada vez que me pedían que visualizara alguna imagen que me produjera paz siempre tendía a ver la típica campiña inglesa con una iglesia medieval. Recuerdo haber sufrido una gran impresión cuando, al llegar a una iglesia un domingo por la tarde, me di cuenta de que estaba observando la escena de una fiesta después de que todos los invitados se hubieran marchado. En el fondo quería tomar parte en ella, pero lo único que podía hacer era contemplar el escenario. Estaba invitado, pero siempre llegaba demasiado tarde. Cierta vez que me encontraba en Dharamsala, ciudad situada al norte de la India donde vive el Dalai Lama, recuerdo haberle dicho a una joven que no necesitaba ir hasta la India para encontrar la espiritualidad. Podía encontrarla en Europa. ¿Había intentado la meditación cristiana? Pareció sorprendida y creo que muy aliviada. Pero no era eso lo que esperaba que yo dijera. Por lo que sé, ahora quizá sea una monja católica. De cualquier modo, espero que sea feliz.

Siempre me gustaron los católicos. Cuando vivía en Oxford, Michael Barnes se estaba preparando para ser

cura jesuita y nos invitó a mi mujer y a mí a su ordenación. Yo solía afirmar que cualquier tradición que hubiera dado origen a santo Tomás de Aquino debía tener algún mérito. Recuerdo intentar leer libros sobre Tomás de Aquino en el claustro de la catedral de Canterbury cuando todavía iba al colegio. Desde el Concilio Vaticano II los católicos siempre me han parecido (acertada o equivocadamente) ser de lejos los más abiertos y comprensivos de cuantas tradiciones cristianas conocía, a la vez que mantenían un nivel de claridad doctrinal y moral bastante alto. Era muy tentadora la combinación de apertura y tolerancia con la rica tradición intelectual y espiritual católica. ¡Lástima del problema con Dios!

Resulta que una vez a principios de los años ochenta, mencioné al eminente filósofo y teólogo católico Herbert McCabe, que había pasado una ceremonia de iniciación a una práctica tántrica de meditación. Que yo recuerde, no nos explicaron hasta más tarde las estrictas obligaciones a las que se esperaba se comprometiera la persona que había pasado este tipo de ceremonia de iniciación. Defendí pasar por una ceremonia de iniciación sabiendo que implicaría algunos compromisos, aun no sabiendo hasta después de la misma a qué te estabas comprometiendo. McCabe simplemente dijo que creía que era «infame». Y no sé muy bien en qué sentido lo dijo.

El célebre psiquiatra Anthony Clare me hizo una entrevista para un programa de televisión sobre el budismo en Gran Bretaña. Me preguntó, con bastante sensatez, si había considerado con cuidado las afirmaciones de todas las religiones antes de elegir por fin el budismo, puesto que yo me dedicaba al estudio de las religiones. Por un momento me quedé noqueado, aunque respondí que cual-

quier religión teísta quedaba fuera de toda consideración debido a Dios y al problema del mal. Pero había tocado un tema sensible. ¿Había considerado detenidamente incluso las afirmaciones del cristianismo, la religión en la que fui bautizado y confirmado? ¿Había en verdad considerado cuáles eran las respuestas cristianas al problema del mal?

G. K. Chesterton comentó en alguna parte que, por norma general, cuando un occidental se convierte a una religión no cristiana nunca acaba de convertirse del todo a esa religión. A lo que de verdad se convierte es al cristianismo menos las partes del cristianismo que encuentra difíciles de digerir. Naturalmente, estaba exagerando su caso y escribiendo en un momento muy distinto, cuando la influencia directa del cristianismo en la cultura europea era mucho más acentuada de lo que lo es ahora. No obstante, una y otra vez me ha parecido que lo que dijo es a grandes rasgos cierto. Si fijamos la atención en los budistas occidentales, y al llamado budismo occidental, a menudo encontramos que no es más que una forma de cristianismo despojado de aquellas partes difíciles de aceptar por los cristianos posteristianos o posteristianos cristianos.

Recuerdo haberme quedado totalmente consternado hace muchos años cuando el líder de los Amigos de la Orden Budista Occidental (AOBO, de la que yo no formaba parte), Sthavira Sangharakshita, sugirió que muchos budistas occidentales todavía eran en el fondo cristianos. Tenían que terminar con el dominio que el cristianismo ejercía sobre ellos. Podían conseguirlo con la ayuda de la «blasfemia terapéutica». Siempre he pensado que fue una sugerencia muy, muy desagradable y malsana. Pero creo que Sangharakshita tenía razón en algo. Tengo la firme sospecha de que muchos budistas occidentales todavía

son, en el fondo, cristianos. Yo lo era. Quizá era un cristiano no practicante, pero todavía era cristiano.

El budismo, tal y como tantos practicantes occidentales («budismo occidental») lo presentan es predominantemente una religión de bondad y compasión hacia los demás. A los budistas occidentales les gusta mucho enfatizar que el budismo no niega el mundo, sino que implica de un modo u otro la acción directa en el mundo para que todos los seres sintientes se beneficien. En el budismo occidental hay cierta tendencia a situar el laicismo y la opción por el compromiso social a la vanguardia ideológica. Esta atención será para con todos los seres sintientes, no solo para con los seres humanos. Incluye tanto a las orugas como a los humanos. Además, como religión, el budismo occidental ofrece una gran ventaja frente al cristianismo. Está libre de la idea de un Dios creador. Minimiza el papel de la fe (la cual, tal como la utilizan los budistas cristianos aparece siempre como una «fe ciega») y hace hincapié en la experiencia personal directa.

En el sentido más amplio, lo que más le importa a esta clase de budismo son las experiencias positivas. El Dalai Lama comienza con frecuencia sus conferencias diciendo: «Todos queremos ser felices y evitar el sufrimiento». El budismo es el medio supremo para conseguirlo. El budismo (tal y como popularmente lo entienden sus entusiastas occidentales) conduce a la felicidad en la vida cotidiana, a disfrutar de sentimientos de armonía, de amor y compasión, de un entendimiento profundo de la realidad y de experiencias místicas a través de la meditación. Todo ello sin exigir, como el cristianismo, un amplio (y al parecer extraño) sistema de creencias ni una asistencia regular a un ritual comunitario. También podemos estar seguros

de que el budismo está en conformidad con los últimos descubrimientos de la ciencia. De hecho, el budismo occidental es una religión de desarrollo personal, de «fortalecimiento personal». Todo código moral tiende a ser explicado como «reglas de aprendizaje», a ser adoptado por su utilidad en la vida diaria y en la capacitación espiritual de la persona, no porque lo haya impuesto una autoridad externa (especialmente una autoridad patriarcal como es Dios). El budismo occidental pasa preeminentemente por la meditación, la cual proporciona ventajas psicológicas inmediatas. La meditación no es como una plegaria, ni se parece a una ceremonia religiosa. No requiere el reunirse con otras personas, ni de Dios como un Otro. Y se juzga por sus beneficios, por la agradable sensación de calma, relajación, sentimientos de amor y todo lo que ello engendra.¹

¹ Acabo de ver un programa de televisión estadounidense en el que una mujer explicaba al público que sus relaciones habían mejorado desde que había dejado de perder los estribos y gritar a todo el mundo sin razón aparente. También su compañía había ganado un millón de dólares más que el año anterior. Se derrumbó y lloró mientras explicaba que su vida era ahora muchísimo mejor. El público parecía considerar las lágrimas una Buena Cosa. Un experto asentía sabiamente con la cabeza y observaba cómo todos estamos facultados para mejorar nuestra vida. Creo que ha escrito un libro sobre el tema. Otro experto, esta vez en resolución de conflictos, recomendaba la meditación de plenitud mental, de origen una práctica budista.

Imaginad a un tendero que sostuviera que desde que había dejado de asesinar a sus clientes había mejorado su relación con los mismos, y que ahora su empresa ganaba mucho más dinero.

Lo que nadie quiere decir es que asesinar a personas —o gritarles sin razón aparente— está mal. Y no deberíamos hacer cosas que estén mal. Supongo que alguien podría pensar que mencionar aquí la moral pudiera ser intolerante, o que «estemos dando lecciones de moral». De modo que tenemos que animar a que la gente haga el bien apelando al interés personal.

Me interesaba la filosofía, pero también me interesaba la meditación y el Oriente exótico. En un principio, muchos nos sentimos atraídos por el budismo porque entre otras cosas parecía más racional que las religiones alternativas, además de prometer beneficios inmediatos, prácticos y tangibles. En particular, el budismo parecía mucho más razonable (y mucho, mucho más exótico) que una religión teísta como el cristianismo. Cuando tomamos distancia e intentamos ser todo lo objetivos que pudimos, Dios comenzó a parecer cada vez menos probable. En el budismo, uno tenía un sistema recomendado de comportamiento enormemente sofisticado, una espiritualidad y una filosofía adecuadas que no requerían de ningún Dios. Se eludían de golpe todas aquellas dificultades que implicaban la aceptación de la existencia de Dios. En cambio, al convertirnos en budistas podíamos centrar toda una religión en las experiencias prácticas derivadas de la meditación, en los beneficios personales directos y obvios.

Ahora creo que parte del problema consiste en que el conocimiento del pensamiento cristiano y la experiencia de la práctica cristiana que muchos occidentales tienen es bastante infantil y elemental. Es lo que aprendimos en el colegio. No es más sofisticado que el que pueda tener un niño de once años. Muy poca gente se muestra lo suficientemente interesada en el cristianismo como para estudiar Teología y Filosofía cristianas en profundidad durante su adolescencia. La situación es aún peor en Estados Unidos, donde la educación religiosa no es una parte obligatoria del programa de estudios. En una encuesta Gallup llevada a cabo a mediados de los años ochenta, el 70 por ciento o más de los estadounidenses encuestados afirmaron que Jesús era una figura histórica, que era Dios y no solo otro

líder religioso como Buda o Mahoma, y que creer en él era para ellos «muy importante» o «bastante importante». A pesar de eso, solo el 42 por ciento de los encuestados sabía que Jesús había proclamado el Sermón de la Montaña, solo el 46 por ciento sabía el nombre de los cuatro primeros libros del Nuevo Testamento, y solo el 70 por ciento sabía que había nacido en Belén.² Cuando llegamos de adultos al budismo, comenzamos a estudiarlo de inmediato a un nivel que tradicionalmente habría sido dominio exclusivo de una elite de practicantes muy adelantados y talentosos, monjes y monjas por regla general. Leíamos cosas profundas (aunque no pudiéramos llevarlas a la práctica). Este conocimiento del pensamiento budista bastante avanzado obtenido a través de los muchos libros actualmente disponibles en Occidente, y la consiguiente deferencia debida a una cultura dominante, así como el nivel de educación occidental, es una razón por la que los tibetanos tienden a pensar que los occidentales son tan inteligentes (si bien carecen de autodisciplina y diligencia). Así, cuando comparamos el cristianismo con el budismo, no sorprende que a menudo el último parezca mucho más sofisticado desde un punto de vista doctrinal y espiritual. El pensamiento cristiano fuera del Nuevo Testamento con el que tanta gente está familiarizada es por lo general el de los «místicos» cristianos. A menudo, personas más interesadas en las similitudes entre religiones que en el minucioso estudio textual de las fuentes dentro de su contexto cultural, los presentan en una versión bastante suavizada. Con demasiada frecuencia acabamos por tener a unos mis-

² Citado en D. Groothuis, *Jesus in an Age of Controversy* (Eugene, OR, Harvest House, 1996), pp. 13-14.

ticos cristianos de los que se piensa que dicen, de manera realmente ingenua y engañosa, lo mismo que expresaban los budistas de forma mucho más incisiva. Simplemente, no estamos comparando dos cosas iguales. Si de verdad queremos comparar el cristianismo con el budismo tenemos que incluir el pensamiento complejo de filósofos cristianos como el de san Anselmo, el de santo Tomás de Aquino o, en la filosofía contemporánea, el de Alvin Plantinga o Peter van Inwagen. Y eso requiere tiempo.

Nosotros (obviamente solo hablo por mí) nos convertimos en budistas (en el fondo) no a causa de alguna idea preconcebida sobre los auténticos atractivos del budismo tal como se ha venido practicando en las culturas budistas tradicionales, ni por ninguna sensación de conversión profunda. Más bien fue en parte porque el budismo impresionaba con su filosofía y, en parte, porque se trata de una tradición religiosa que puede describirse en términos atractivos para el mundo occidental contemporáneo y para el individualismo postmoderno. Un mundo interesado en lo exótico, en que una inversión devuelva pingües beneficios, en las sensaciones agradables, en el deseo ardiente del «factor sentirse bien», así como en las experiencias profundas, en el modelado de una elite superior no solo en riquezas o lujo sino también en sabiduría, todo ello agrupado dentro de lo que se conoce como «espiritualidad». El New Age se ha convertido en un modo de esquivar lo antiguo. Puede que también nos impresione el Dalai Lama, u otros budistas que hayamos conocido. A todo el mundo le gustan los tibetanos. No obstante, no estoy seguro de que todo esto constituya una buena base para que acontezca una verdadera conversión. Convertirse al budismo por el simple hecho de que este no tenga los problemas vislum-

brados en el cristianismo es un fundamento poco sólido para la práctica budista. Ahora creo que fui budista por defecto, no por convicción. A la larga volví para comprobar si los problemas que me atemorizaban del cristianismo eran en verdad los problemas que yo creía que eran.

G. K. Chesterton no logró una vez escribir un relato. Hubiera sido, creía, la mejor historia que hubiera escrito nunca de haberlo conseguido. Habría tratado sobre un chico que vivía en una granja en el campo situada en la ladera de un valle, el tipo de paisaje que en Inglaterra relacionamos con caballos blancos antiguos tallados en piedra caliza. Un día, el chico se pone en camino dispuesto a encontrar algún objeto de valor dentro del paisaje, puede que un sepulcro o la efigie de un gran gigante. Camina durante mucho rato por terreno abrupto y ondulado. Con el tiempo, mira hacia atrás y ve su casita abajo a lo lejos. Allí «vio que su granja y su huerto, resplandecientes en la falda de la montaña como los colores y las divisiones de un escudo, no eran más que partes de una figura gigantesca, en la que siempre había vivido, pero que era demasiado grande y estaba demasiado cerca como para poder apreciarla».³ Recorremos un largo camino para intentar encontrar alguna cosa de valor. Solo desde la distancia podemos apreciar que en realidad siempre habíamos poseído el tesoro. Los budistas tibetanos hablan de encontrar una «joya en la palma de la mano». ¿Por qué no pudimos verla? ¿Por qué no nos dimos cuenta de la sorpresa que tendríamos al descubrir dónde estaba en realidad? Necesitábamos poner distancia. Teníamos que estar en algún otro lugar para notarlo. No conseguimos vislum-

³ G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, Hodder & Stoughton, Londres, 1925. [Hay trad. cast.: *El hombre eterno*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2004]

brar el valioso tesoro cuando solo se encontraba en nuestro entorno familiar porque nos quedaba demasiado cerca. Ese ha sido también mi recorrido.

¿Hasta dónde llegué? A diferencia de la gran figura en el paisaje de Chesterton, Dios no es inerte. No está muerto. Parece que me siguió. Creo que siempre lo supe. Podía oír sus pasos. Y corrí. Pero ahora parece claro que no dejé de mirar atrás, medio aterrado medio esperanzado, atraído por aquello de lo que me alejaba corriendo. Como a otros antes que a mí, me ha emocionado el poema *El sabueso del cielo*

Huí de Él, a través de noches y días;
Huí de Él, a través de los arcos de los años;
Huí de Él, a través de las sendas tortuosas
De mi propia mente; y en medio de las lágrimas
Me oculté de Él tras la aparente risa sin fin.
Hacia anhelos avistados me lancé
Y deshecho, precipitado fui
Hasta la oscuridad más titánica de miedos abismales
Por estos fuertes pasos que seguían, que me seguían.
Pero en persecución sosegada,
Y con ritmo imperturbable,
Velocidad deliberada, majestuosa inminencia,
Resonaban, y una Voz también resonaba
Más inmediata que los Pies
«Todas las cosas traicionan a aquel que a Mí me traiciona.»
Los pasos se han quedado junto al vano.
Acaso ¡oh tú, tiniebla que me ofusca
Seas solo la sombra de Su mano!
«Oh, loco, ciego, enfermo que te abrasas,
Pues buscas el amor, a mí me buscas
Y lo rechazas cuando me rechazas.»

¿Por qué Dios nos persigue de ese modo? ¿Por qué no permite que nos vayamos? ¿Acaso no es más que la culpa residual de un cristiano no practicante? Habrá quienes sostengan que mi vuelta al cristianismo en la madurez marca un intento de ser reabsorbido en la calidez y seguridad de la niñez, o incluso del útero. Tal vez tengan razón. Pero no está claro que haya algo malo en desear calidez y seguridad. Y como ya he sostenido antes, cualesquiera sean los orígenes psicológicos de mi abandono del budismo y mi regreso al cristianismo, es simplemente erróneo pensar que tengan algo que ver con la verdad del cristianismo (si es verdad).

Pero no hay nada nuevo en lo que dice Francis Thompson. San Agustín dijo lo mismo quinientos años antes: «Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le incitas a ello [al hombre] haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.»¹

¿Por qué Dios nos persigue de este modo? ¿Por qué no permite que nos vayamos? «No temas, que yo te he rescatado, te llamé por tu nombre, y eres mío», dice el himno. ¿Es, en cierto modo, resultado del bautismo? El bautismo me ha sido explicado como una especie de tatuaje, quizá no visible para nosotros, pero muy evidente para Dios. Tal vez pueda eliminarse, pero solo mediante una cirugía drástica y dolorosa. Dios busca a quienes llevan su tatuaje. ¿Es este un argumento a favor o en contra del bautismo infantil?

Albino Luciani, muerto en 1978 siendo el papa Juan Pablo I tras un papado trágicamente corto de apenas un mes de duración, escribió una carta ficticia a G. K. Chesterton (también escribió cartas destinadas a otros, como

¹ *Confesiones*, Gredos, Madrid, 2010

Pinocho). Esta carta habría recurrido a la compasión de Chesterton y deseado que llevara a otras personas la enorme felicidad que él había hallado en la Iglesia católica. El papa Juan Pablo I escribe:

Lo que muchos combaten no es al verdadero Dios, sino la falsa idea que se han hecho de Dios: un Dios que protege a los ricos, que no hace más que pedir y acuciar, que siente envidia de nuestro progreso, que espía continuamente desde arriba nuestros pecados para darse el placer de castigarlos.

Querido Chesterton, tú lo sabes, Dios no es así: es justo y bueno a la vez; padre también de los hijos pródigos, a los que desea ver no mezquinos y miserables, sino grandes, libres, creadores de su propio destino. Nuestro Dios es tan poco rival del hombre, que ha querido hacerle su amigo, llamándole a participar de su misma naturaleza divina y de su misma eterna felicidad. Ni tampoco es verdad que nos pida demasiado: al contrario, se contenta con poco, porque sabe muy bien que no tenemos gran cosa.

Querido Chesterton, estoy tan convencido como tú: este Dios se hará conocer y amar cada vez más; y de todos, incluidos los que hoy lo rechazan, no porque sean malos (¡son quizá mejores que nosotros dos!), sino porque le miran desde un punto de vista equivocado. ¿Que ellos siguen sin creer en Él? Él les responde: Soy yo el que cree en vosotros.

Una y otra vez me he topado con que el dios que la gente rechaza acaba por no ser Dios en absoluto. Lamentablemente, también he descubierto ya que el dios al que algunos rinden culto tampoco es Dios.

¿Hasta dónde mi malestar creciente con el budismo, y mi inclinación por el catolicismo, ha repercutido en mi trabajo académico a lo largo de los últimos años? No quiero extenderme sobre este tema, aunque supongo que debo decir alguna cosa. Cuando anuncié que había decidido convertirme al catolicismo eludí las peticiones de justificación remitiendo a los interesados a mis publicaciones. Por desgracia, mis últimas publicaciones académicas han sido bastante técnicas y muy, muy aburridas.

Aunque creo que sería el primero en separar un argumento racional coherente de la prédica o de una descripción emocional o psicológica, nunca he pensado que mis estudios académicos estuvieran completamente separados de una búsqueda religioso-filosófica con el fin de obtener una mayor comprensión del mundo. En mi libro *Māhāyana Buddhism: The Doctrinal Foundations* publicado en 1989, había poca cosa a modo de comentario crítico de la doctrina budista. Pero para mí, una de las partes más importantes del libro fue la investigación que tuve que acometer sobre Shinran, budista japonés del siglo XIII. La crítica de Shinran a la tradición budista del «autocontrol», pensar que uno puede, a través del propio esfuerzo, alcanzar la perfección suprema, ha influido con los años cada vez más en mi propia formación religiosa. Volveré a Shinran en alguna otra parte de este libro.

Hasta hace relativamente poco tiempo he preferido profundizar en la historia de las ideas filosóficas y religiosas que dedicarme a la filosofía crítica y constructiva de mis temas de estudio. Al principio de mi carrera académica decidí que no sería justo criticar las ideas filosóficas de mis pensadores budistas hasta que no los hubiera comprendido totalmente (tanto como fuera posible) en su lengua original. Ahora creo

que ese enfoque fue equivocado (y no tengo mucha facilidad para los idiomas). Por un lado, entender es un proceso interminable. Nunca podemos estar seguros de entender del todo aquello que estamos estudiando. ¿En qué punto tenemos derecho a criticar, aunque sea una crítica filosófica constructiva? Por otro lado, ahora me inclino a pensar que este proceso continuo de comprensión incorpora en sí mismo cierto criticismo, quizá mediante alguna clase de dialéctica. A través de la crítica, y luego la crítica de la crítica de uno mismo o de otros, llegamos a entender mejor la cuestión. Así, ahora creo que la idea de tener que entender perfectamente un tema en primer lugar para poder después acometer su crítica, no es más que cierta clase de perfeccionismo idealista. Es inasequible, y de hecho contraproducente, para el tipo de comprensión provisional aunque progresiva que (como indicó Popper) deberíamos emprender.

En uno de mis artículos⁵ mantengo que si por «experiencia no conceptual» se entiende literalmente una experiencia no conceptualizable por su misma naturaleza, entonces no puedo llegar a entender la idea de una experiencia no conceptual. Semejante «experiencia» no puede tener cualidades que la diferencien de la no experiencia. Ciertamente, una «experiencia» como esa no puede tener ninguna cualidad. De ese modo, sostengo, semejante experiencia no puede existir. Que yo sepa, las experiencias intrínsecamente no conceptuales son esenciales a casi todas las formas de budismo, y desde luego lo son a las formas de budismo Māhāyana en las que yo estaba interesado.

⁵ Paul Williams, «Non-conceptuality, critical reasoning and religious experience: Some Tibetan Buddhist discussions», en M. McGhee (ed.), *Philosophy, religion and the Spiritual Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Fundamental en mi creciente malestar con el budismo fue mi ensayo «Altruism and rebirth» (incluido en mi libro *Altruism and Reality*). Creo que fue trabajando en este escrito cuando, por primera vez, comprendí realmente el significado de la afirmación budista que apunta que no se puede decir que la persona reencarnada sea la misma que murió. De hecho, menciono a influyentes eruditos budistas que claramente han sostenido que la persona reencarnada es distinta a la fallecida.

Tras leer una primera versión de este libro, uno de mis amigos budistas afirmó que había tergiversado la postura budista al hablar sobre la reencarnación. Sugirió que (que como debo conocer la postura budista) lo había hecho a propósito. Confieso que esa acusación me dolió un poquito. ¿Por qué iba yo a falsear lo que los budistas quieren decir? Este tipo de argumentos y discusiones son las que me animaron a pasar del budismo al catolicismo. No tiene demasiado sentido falsear la postura budista ante mí mismo. Pero como quizá mi razonamiento pueda parecer en este punto un poco técnico lo explicaré en un apéndice del libro (Apéndice I).

Comencé a pensar que si el budismo estaba en lo cierto entonces, a menos que alcanzara la iluminación o algo parecido en esta vida, yo —Williams, la persona que soy— no tendría ninguna esperanza. Ya que la reencarnación de Williams que seguiría a mi «no alcanzar la iluminación» no sería la misma persona que Williams. Estaba claro que no iba a alcanzar la iluminación en esta vida. De modo que yo (y sospecho que ninguno de mis amigos y familiares) no debía tener esperanzas. No solo eso. En realidad, desde una perspectiva budista en la escala de tiempo infinito y de reencarnaciones infinitas, el significado de cada uno de

nosotros como tal, como las personas que ahora somos, converge en la nada. De este modo, me parecía que el budismo no ofrecía ninguna esperanza. Pero ¿estaba totalmente seguro de que el budismo era verdadero? Como bien sabía san Pablo, por lo menos el cristianismo ofrece esperanza.

Recuerdo haber decidido conscientemente cambiar mi perspectiva, ver cómo serían las cosas si las contemplaba como si creyese que el cristianismo estaba en lo cierto. Ahora creo que fue en ese cambio de perspectiva cuando invité a Cristo a volver a mi vida. Y vino.

Cuando decidí plasmar por escrito mis ideas acerca de por qué me convertí en católico —mis «meditaciones analíticas»— descubrí que seguían un modelo bastante simple. No tengo nada muy dramático ni original que contar, aunque gran parte de ello lo fuera para mí. En términos generales voy a sostener tres cosas:

1. He llegado a creer que Dios existe. El Dios que yo mantengo que existe es Dios como ser necesario, Creador de todas las cosas a partir de la nada. Todas las otras cosas han sido creadas y, como tal, son de un orden completamente (inimaginablemente) distinto a Dios. Se puede decir de Él que es el Bien supremo, en cierto sentido una Persona, etc. No obstante, no sabemos a ciencia cierta lo que estas expresiones significan como atributos de Dios en Sí (desde el lado de Dios, por así decirlo). Estoy influenciado en todo esto por el pensamiento de santo Tomás de Aquino. En otras palabras, he llegado a creer que Dios existe, la clase de Dios reconocible por la ortodoxia cristiana como el representado por la tradición católica de Aquino.

Los budistas no sostenían que existiera un Dios semejante. De modo que no puedo seguir siendo budista.

2. También he llegado a creer que Jesús resucitó físicamente de entre los muertos. Esto es, creo que Jesús murió de verdad y que la tumba estaba vacía, de modo que posteriormente, después de su verdadera muerte, Jesús estuvo físicamente vivo. Había sido resucitado físicamente de entre los muertos. Insisto en la palabra «físicamente» porque, según parece, hay quienes aceptan la resurrección pero la interpretan de forma distinta a lo que yo llamaría una resurrección física, literal. Quizá se tomen la resurrección como una visión, o como un mito, o como una forma de hablar de aquello que los discípulos entendieron sobre el significado de la vida y muerte de Jesús. No se toman la resurrección como algo físico, literal, corpóreo. Entiendo que los eruditos que estudian la resurrección se refieran a veces al tipo de enfoque literalista que he llegado a aceptar al decir que si alguien hubiera tenido una cámara podrían haber fotografiado a Jesús después de la resurrección. Perfecto. Eso es lo que quiero decir. Los argumentos que me llevaron a creer que la resurrección sucedió realmente no me llevan a hacer distinción entre la resurrección como un aconteciendo en cierto sentido deslavado, y la resurrección en sentido literal y físico, la cual podría haberse fotografiado.

Como creo que la resurrección tuvo lugar, en el sentido en que la he definido, no creo que pueda ser teísta si no es siendo cristiano. No puedo ser musulmán, ni judío, ni un dualista Saivite o Vaisnavite. Ninguno de ellos, tal y como yo lo entiendo, acepta la resurrección física de Jesús de entre los muertos. Al menos, aunque no se ajuste a la verdad estrictamente, me parece que tiene mucho más sentido ser cristiano si se acepta la resurrección.

3. Si voy a ser cristiano, ¿qué clase de cristiano quiero ser? Quiero sostener que hay que conceder prioridad a la

Iglesia católica. En otras palabras, necesito un argumento de mucho peso para no ser católico. Si bien creo que se pueden formular casos para no ser católico, no me parece (a mí) que tengan mucho peso. Por otro lado, también hay argumentos opuestos a favor del catolicismo. Ya que los argumentos para no ser católico no me convencen y me gustan los que están a favor del catolicismo, seré católico.

Estas, a grandes rasgos, son las razones que me doy a mí mismo.

Algunos de mis principios son: (a) Si algo es posible (es decir, si no es una contradicción lógica), entonces Dios puede hacerlo; (b) no podemos decir de antemano lo que hará Dios (pero lo que haga nos puede sorprender); y (c) en algunas cosas —es más, algunas cosas muy importantes— no podemos saber lo que realmente ha hecho Dios si Él no nos lo explica. Su explicación es una revelación. Una forma de revelación es la Sagrada Escritura. Pero a Dios no se le puede constreñir, y esa solo es una forma de revelación. Otra gran fuente de revelación es la tradición y la autoridad para enseñar (*magisterium*) de la Iglesia.

Un tema recurrente que recorrerá gran parte de mi argumentación será el peligro filosófico y espiritual que tiene basar la religión en lo que llamaré «subjetivismo» o «subjetividad». El subjetivismo acontece en sistemas que conceden una prioridad aplastante a ciertas clases de experiencias, sensaciones, intuiciones o emociones personales, y que tratan de basar en ellas todo lo que en última instancia es más valioso para un sistema religioso (o ideológico). A la larga, es en estas intuiciones o experiencias (como la emoción de ser salvado, sentirse uno con el universo, ver a Dios, o experimentar el nirvana, la iluminación espiritual)

como se validan el resto de las preocupaciones religiosas. Así, la autoridad última, validación o meta es básicamente personal. Esto contrasta con la autoridad de un cuerpo externo, la revelación mediante las palabras de la Sagrada Escritura (entendidas literalmente, si fuera posible), o las declaraciones públicas de la Iglesia. Se trata de una cuestión troncal y merece un tratamiento más extenso. No voy a hacerlo en estas meditaciones. No obstante, sugeriré que el subjetivismo tiende a perder todo sentido de la objetividad de la verdad. Tiene un serio problema al huir de la privacidad de la experiencia, de ahí el solipsismo (el mundo como el flujo de mis propias experiencias). De este modo proporciona una base insuficiente en la que no solo fundamentar el mundo común de seres objetivos sino también (y por consiguiente) cualquier tipo de moral auténtica y de práctica espiritual, excepto el interés personal. También sugeriré que solo en el Ser en Sí, esto es un ser necesario, en otras palabras Dios, puede cimentarse la objetividad del mundo cotidiano. Y, del mismo modo, la moral y la liberación espiritual que trascienden el interés personal e individual solo pueden fundamentarse en una Iglesia con autoridad divina, por ello infalible, y edificada sobre el Ser en Sí.

Para evitar subsiguientes malentendidos permitidme ser muy claro con respecto a lo que quiero presentar. No voy a sostener que sé que Dios existe, que sé que la resurrección tuvo lugar y que el catolicismo es verdadero. Lo único que voy a mantener es que puedo creer racionalmente en ello, tan racionalmente (si no más) como antes podía creer en el budismo. Y al creer estas cosas creo saber que son verdad. Por supuesto, sería posible definir qué entendemos por «saber» de modo que podamos llegar a la conclusión de que en realidad nunca llegamos a saber gran

cosa. Esta estrategia gusta mucho a los escépticos. Pero ya me parece bien trabajar con el sentido habitual de «saber». De este modo puedo decir que sé que en este preciso momento estoy trabajando en el ordenador, o que sabemos que la reina Isabel II es, en el momento de escribir esto, reina de Inglaterra, o que Adelaida no es la capital de Nueva Gales del Sur. En este sentido habitual de «saber», no estoy diciendo que sé que Dios existe, o que tuvo lugar la resurrección o que el catolicismo es verdadero. Por lo tanto no debo considerar haber demostrado (aunque resumidas) ninguna de estas cosas más allá de toda duda razonable. Porque si las hubiera probado más allá de toda duda razonable entendería que podría afirmar razonablemente (si no de manera concluyente), en el sentido habitual de la palabra «saber», saberlas.

Quiero afirmar lo siguiente.

1. El budismo tiene una «laguna explicativa» que, de tener que llenarse solo se puede hacer con un ser necesario. Este ser necesario también puede ser tomado de un modo plausible como el Dios de los teístas. Es perfectamente racional aceptar la laguna explicativa y no intentar llenarla con nada. Pero, de igual modo, también es racional llenar la laguna explicativa de Dios así entendido. Ya que creo que (i) aceptar la laguna explicativa y (ii) llenarla de Dios es igual de racional, no podemos sostener (o no voy a hacerlo aquí) que una opción sea más racional que otra. De esta manera, como no podemos solucionar la cuestión de una u otra forma, no podemos afirmar saber que una de las dos opciones es verdadera. Pero creer en una de ellas es tan racional como creer en la otra. Así, creer en alguna forma de teísmo es tan racional como creer que no hay respuesta (o que no hay una respuesta accesible —o relevan-

te—), opción adoptada por los budistas. Las dos opciones están equilibradas por igual. Uno es libre de elegir determinadas elecciones, elecciones que no se imponen por la fuerza, sino que se presentan como opciones.

¿En qué se basa esta elección? Creo que puede haber varias razones, alguna de las cuales tal vez favorezcan la posición cristiana y otras la budista. Pero entre las razones que ahora me predisponen a optar por el cristianismo se encuentra su relativo optimismo. No estoy utilizando el término «optimismo» en un sentido vago. Lo que quiero decir es que, por razones que ya he explicado antes —y a las que volveré más tarde— que tienen que ver con la naturaleza de la resurrección, si el budismo está en lo cierto entonces esta vida será el fin para mí y para todos mis seres queridos. Si el budismo tiene razón, entonces nuestras pequeñas vidas no valen casi nada para casi ninguno de nosotros. Tienen escaso sentido y, en el crisol de los tiempos, poco valor más allá de ellas mismas. Si, por otro lado, el cristianismo tiene razón, nuestras vidas —en tanto que vidas de personas individuales que somos— poseen un valor infinito, y todos tenemos la posibilidad, en tanto que personas que somos, de alcanzar una perfección inimaginable. Cómo puede acontecer esto es un misterio, pero no parece ser una contradicción evidente y «con Dios todo es posible». En este sentido específico, relacionado con la supervivencia, el potencial y el valor personal, llamo «optimista» al marco hipotético cristiano. Con relación a él, el budista es pesimista. Claro está que si los budistas tienen razón en su análisis de la naturaleza de las cosas, entonces puede decirse de ellos que son optimistas en que por lo menos muestran un camino de salida a la serie infinita de reencarnaciones miserables. Pero la misma idea de

que esto sea así es pesimista. Si el universo es tal que en última instancia lo único que se puede hacer es escapar a una serie de reencarnaciones infinitas (y en último término ayudar a que los otros hagan lo mismo), eso es ser pesimista. Diría que todo ello es pesimista pese a que las metas budistas de iluminación, o budeidad, puedan ser descritas como optimistas (e incluso, quizá, como positivamente felices) por aquellas personas que las alcanzan. A pesar de que ha habido cristianos que también podrían describirse como sumamente pesimistas.

El optimista tiene una tendencia a vivir de y en la esperanza. Así, en mi caso y dado todo lo que he dicho, la elección de optar por el cristianismo, aun cuando hasta donde yo sé el budismo podría resultar ser cierto, se basa en la esperanza. Para ser francos, espero que el cristianismo sea verdad, mucho más de lo que nunca pude decir que esperaba que el budismo lo fuera.

2. Las pruebas de que la resurrección sea la explicación más probable a lo que sucedió durante la primera Pascua son muy sólidas. La mayoría de la gente no se da cuenta de lo extraordinariamente sólidas que son. Creo que a quienes no aceptan la resurrección como la explicación que más se ajusta a los hechos, les corresponde (i) presentar una explicación alternativa mejor y/o (ii) mostrar que su objeción a que la resurrección sea la mejor explicación posible no es metodológica. En este último caso, nada les permitirá aceptar que la resurrección sea la mejor explicación posible. Su objeción es, me parece, ideológica, o sea, no están abiertos a creer.

No me convencen las explicaciones alternativas a la resurrección. Así, tengo que aceptar que en mi opinión es más racional creer en la resurrección que en otras opcio-

nes. Naturalmente, todas estas cuestiones pueden debatirse interminablemente. Pero llega un momento en la vida en que se ha de tomar una decisión: ¿sí o no? (El silencio aquí significa «No», ya que el silencio no puede conducir al comportamiento que debería seguirle al «Sí».) Obligado a tomar esta decisión —suponiendo que mi vida (eterna) depende de ella— no puedo decir «No».

He elegido creer. Y mis creencias se fundamentan en razones. Sostengo que para mí la fe justificada racionalmente tiene mucho más sentido que las demás alternativas. Pero no negaré que algunas de las otras opciones, como el budismo, también son en gran medida racionales. Aun así, si voy a tomarme en serio mis meditaciones analíticas tengo que actuar de conformidad con el punto que creo haber alcanzado. De lo contrario, igual que el filósofo escocés del siglo XVIII David Hume, quizá también haya renunciado a la meditación y me haya retirado a disfrutar de la sensatez del *backgammon*. O me dedique ahora a jugar a la lotería.

Por último, unas palabras sobre lo que entiendo yo por «fe». Supongo que, en el presente contexto religioso, afirmar creer en *X*, donde *X* es una proposición, es lo mismo que afirmar que tengo fe en la verdad de *X*. Para mí la fe no es una suerte de corazonada. Puede que esa idea de fe sea protestante. De cualquier modo, sigo a Tomás de Aquino y a los pensadores medievales al considerar la fe ante todo como un acto de libre albedrío. «Libre albedrío» es aquí una expresión técnica. No significa obligarse, apretando los dientes por así decirlo, a creer en algo que de otro modo se consideraría extraño, ni pretender sostener algo en particular. Cuando un cristiano afirma

que tiene fe en la resurrección, entendiendo «fe» como un acto de libre albedrío, no significa que el cristiano asienta a la resurrección a la fuerza. Sino que fe en la verdad de *X* implica afirmar deliberadamente la verdad de *X* (esto es, voluntariamente, no bajo coacción). Como dice san Agustín, «creer no es más que pensar con asentimiento». Y, «si no hay asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada»⁶. Esta afirmación puede hacerse interiormente, en la propia mente, o públicamente, por ejemplo al recitar el credo en misa. Si una persona asevera *X* como cierto de este modo, voluntariamente, se puede decir que esa persona tiene fe en la verdad de *X*. Las sensaciones extrañas como tales no tienen nada que ver con ello. En este contexto no se cuestiona cómo se llega a esa fe. Puede ser mediante la razón, como en la fe racional que a mí me interesa aquí, a través del nacimiento o de cualquier otra cosa. Pero desde una perspectiva histórica, la fe ha sido para los cristianos, tal y como se expresa en el credo, preferentemente un acto público, una actuación comunitaria; no un sentimiento, intuición o iluminación (o conversión) personal.

Tradicionalmente (antes de la Reforma), la fe era en el cristianismo un acto público de inclusión comunitaria. Significaba ser miembro de la extensa familia de la Iglesia visible e invisible —el cuerpo de Cristo— tal y como se expresa en la interpretación comunitaria del credo.

Es a esa comunidad, a esa familia, a esa fe a la que me he adherido.

⁶ Citado en la encíclica *Fe y Razón*; *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa. Madrid, 1995.

SUHRILLEKHA, CARTA A MIS AMIGOS

8 de noviembre de 1999

Estimados amigos,

Espero que me perdonéis el hecho de enviar una circular tan impersonal como esta. Pero creí que debía hablaros de un acontecimiento muy emocionante para mí y que (en última instancia) os divertirá.

Voy a ser recibido en la Iglesia católica. Tal vez os pueda resultar una decisión un poco repentina, aunque no ha sido así para mí. Crecí siendo un anglicano activo muy comprometido y continué siéndolo hasta bien entrada la adolescencia. Uno de mis hermanos es católico converso. Siempre me he sentido muy atraído por el catolicismo. Hace muy poco descubrí que mi familia por parte de madre siempre había sido católica hasta hace una o dos generaciones. Quizá esté en los genes. Siempre dije que si alguna vez decidía volver a la Iglesia cristiana me convertiría, sin lugar a dudas, al catolicismo. Imagino que todo esto es algo así como darlo a conocer públicamente. Hace años que soy un católico encubierto. Simplemente, he dejado de ocultarlo.

Puede que uno o dos de vosotros se muestre encantado con esta noticia, aunque imagino que la mayoría creerá —como poco— que me he vuelto completamente loco. Algunos de vosotros, en particular mis amigos budistas, quizá estéis consternados y os sintáis traicionados. Por fa-

vor, no lo estéis. El budismo me ha influido enormemente y todavía conservo afecto y gratitud por el Dharma y por quienes lo practican. Mi trabajo académico en torno al budismo continúa como hasta ahora. Sigo siendo el mismo Paul de siempre. Podéis estar seguros de que nunca aporrearé una Biblia al aire ni me uniré a la Inquisición. Y desde luego no pienso perder mi sentido del humor.

Espero que quienes creáis que me he vuelto loco me concederéis esa indulgencia. Ahora mismo solo puedo decir que soy muy, muy feliz. Realmente tengo la sensación, como tantos otros, de volver a casa. Tārā (nuestra hija) dijo a modo de objeción que para ser católico hay que tener fe. ¿Me hace parecer más o menos loco decir que la tengo? Me han explicado que la luna de miel pasa rápido. No tengo experiencia en lunas de miel. Pero tengo una experiencia maravillosa del matrimonio. Y creo que este matrimonio durará para siempre.

Con mis mejores deseos y todo mi amor,

Paul (Williams)

I

DIOS, BUDISMO Y MORAL

Un argumento acerca de lo que existe (ontología)

Los budistas no creen en la existencia de Dios. No es necesario discutir sobre ello. Al practicar el budismo uno se da cuenta de que nunca se habla de Dios; Dios no tiene ningún papel y no es difícil hallar en sus textos ataques contra la existencia de un creador del universo omnisciente, omnipotente e infinitamente bueno.

Pero hay quienes mantienen que el budismo no niega la existencia de Dios. No es una religión atea. Es, más bien, agnóstica. El budismo no se pronuncia acerca de si Dios existe o no. Los budistas no afirman saberlo. Dios es irrelevante para el proyecto budista consistente (en términos generales) en la liberación última de todo tipo de sufrimiento mediante la consecución del nirvana, liberación o iluminación. La iluminación se alcanza a través de uno mismo siguiendo una ruta establecida de moral, meditación y sabiduría. No necesita ningún tipo de ayuda que parta de una intervención divina ni de ninguna referencia a Dios.

Describir de esta forma el budismo, como una religión agnóstica, me parece una estrategia moderna. En la antigüedad, los budistas dejaban muy claro que negaban la existencia de un Dios creador personal tal y como enseñaban los sistemas teístas rivales. El budismo mantiene la existencia

de seres divinos, algo así como los dioses de la mitología griega y romana. Pero ninguno de ellos es el único Dios supremo creador de las grandes religiones teístas tales como el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Los «dioses» budistas (*deva*) propenden a ser más felices y más poderosos que nosotros. Viven más años. Pero forman parte del ciclo de muerte y reencarnación. Todos hemos nacido muchas veces siendo dioses en infinitas reencarnaciones pasadas.

Ningún Dios, tal y como lo entiende una religión como el cristianismo, puede ser indiferente al camino de la realización espiritual última. Ningún Dios, tal y como lo entienden los cristianos, puede ser indiferente al cumplimiento último. Si el budismo no enseña a este Dios, o bien no enseña el camino hacia el cumplimiento último o bien no considera que sea necesario para el camino enseñar un Dios semejante. Pero un Dios que no sea necesario para la realización espiritual última no es Dios tal y como lo enseña el cristianismo. De este modo, si el budismo no necesita este tipo de Dios, debe sostener que no existe un Dios semejante. Por consiguiente, si el budismo afirma enseñar este camino, y a pesar de eso Dios no forma parte de él, entonces niega la existencia del Dios al que se refieren los cristianos. Desde un punto de vista cristiano el budismo es a todas luces una forma de ateísmo.

Los budistas sostienen que Buda fue un ser humano que descubrió la realidad de las cosas, cómo estas son realmente. No entender esta realidad de las cosas, y no adaptar nuestro comportamiento a ella, es causa de la infinita serie de reencarnaciones y, así, de nuestro eterno sufrimiento. Esta realidad de las cosas se explica de forma algo distinta en los diferentes sistemas budistas. Pero siempre está vinculada a la transitoria e insatisfactoria naturaleza de las

cosas. Esto resulta de su forma de ser, fundamentalmente dinámica. Todas las cosas con las que nos topamos a lo largo de nuestras vidas no iluminadas son consecuencia de procesos causales. Llegan a existir. Y, puesto que existen a consecuencia de las causas, también dejan de hacerlo cuando lo hacen sus causas y, por tanto, no pueden sostenerlas por más tiempo. Por norma general, tendemos a fijar cosas cambiantes por naturaleza. Es decir, las cosificamos, y al cosificarlas las sobrevaloramos; incluso llegamos al extremo de anticipar una permanencia implícita sobre aquello que en realidad está cambiando. Nos relacionamos con las cosas —nosotros y nuestros amigos inclusive—, como si fueran a existir para siempre. Todos nos creemos inmortales y planeamos nuestra vida sobre esa base. Procuramos aquellas cosas que pensamos que nos proporcionarán felicidad eterna. Estamos así en el mundo en un modo de confusión fundamental y, al final, el malentendido siempre ocasiona infelicidad. En realidad, las cosas son transitorias, y el que se aferra a ellas está abocado a la frustración y al sufrimiento. Como las flores en primavera, las cosas florecen, se marchitan y mueren. Todos acabamos muriendo.

La solución a nuestro sufrimiento estriba en llegar a comprender esta realidad de las cosas al más profundo nivel, y en dejarlas ir. Al liberarnos de lo accesorio cortamos las fuerzas que anticipan, por así decirlo, la reencarnación. De este modo, alcanzamos el nirvana, la liberación, la iluminación dando fin a todas las reencarnaciones y, por lo tanto, a todo sufrimiento.

Esto es, en dos palabras, un boceto de lo que es el budismo a grandes rasgos. Estuve involucrado durante muchos años con la orden de dGe lugs pa del budismo tibetano, la tradición más conocida en Occidente a causa de la figura

del Dalai Lama. El budismo tibetano incorpora prácticas conocidas como «Māhāyana». Podemos añadir aquí al esbozo antes apuntado, que el fin del budismo Māhāyana no es solo alcanzar la liberación por uno mismo, la libertad de todos nuestros sufrimientos, sino más bien, alcanzar el estado de un perfecto Buda, que según creen los seguidores del Māhāyana es superior a estar liberado o iluminado. Un Buda perfecto alcanza la máxima perfección de sabiduría y compasión no solo para liberarse de todo sufrimiento, sino porque este estado de budeidad posee las capacidades óptimas para ayudar a los demás. Aquel que toma los votos para convertirse en un Buda perfecto, sin importar cuántas reencarnaciones hagan falta y en beneficio de todos los seres sintientes (no solo los seres humanos), se denomina *bodhisattva*. Este bodhisattva no tiene miedo a la reencarnación si puede utilizarse para ayudar a los demás, y se aferra a emplear cualquier medio a su alcance (incluso los que no esperamos) si de este modo puede ser de utilidad. Esto se conoce como hacer uso de «medios hábiles», o «habilidad en los medios» (*upāyakaśalya*). Si bien el bodhisattva ayudará a los demás de cualquier modo que sea necesario, en última instancia su preocupación es mostrar la vía de la liberación a los seres sintientes; liberación de todos sus sufrimientos, liberación del ciclo de nacimientos y reencarnaciones.

Nada de lo anterior necesita ninguna referencia a Dios y, como hemos visto, el budismo niega cualquier sentido de «Dios» tal y como lo entiende la tradición cristiana. Dios no es necesario. Pero he llegado a creer que hay un vacío en la explicación budista de las cosas que para mí solo puede llenar Dios, la clase de Dios del que habla una tradición cristiana como la de santo Tomás de Aquino.

¿Por qué hay algo y no nada? ¿Por qué hay algo en absoluto? ¿Y por qué hay un mundo en el cual, entre otras cosas, la cuestión principal son los procesos (causalidad etc.) descubiertos por el Buda? ¿Por qué sucede que este modo de ser de las cosas es la verdadera naturaleza de las cosas? Como dicen los textos sagrados del budismo (*sūtras*): «Tanto si los Budas ocurren como si no, la verdadera esencia de las cosas (sánscrito: *dharmatā*) permanece». ¿Por qué? ¿Por qué esto es así? El *dharmatā* no es lo que llamamos «necesariamente existente». Es decir, no habría contradicción lógica en un mundo en el que las cosas no fueran así: sin causalidad, o sin una causalidad como esta, o si la senda budista no conduce a la liberación, etc. Así, el *dharmatā*, la verdadera esencia de las cosas, es contingente. Podría haber sido de otro modo. Pero en tal caso, existe un mundo hipotéticamente posible en el que la cuestión no es el *dharmatā*. Por otra parte, en el mundo real, el mundo que existe de verdad, el *dharmatā* es la cuestión. ¿Por qué? Tenemos un hecho contingente o situación, las cosas tal como resultan ser en el mundo real, por el cual tenemos derecho a preguntar la razón. «Sin duda», podríamos insistir, «tiene que haber una razón». ¿Por qué las cosas son así y no de otro modo?

Nótese que la pregunta «¿Por qué hay algo y no nada?» (que procede de Tomás de Aquino) no pregunta cuál es la primera causa cronológica de las cosas. Permitidme destacar este punto ya que es tan importante para mi argumentación. No nos estamos preguntando por el primer principio de las cosas, si por «primero» entendemos aquello que lo empezó todo en algún momento de un pasado casi inimaginable: digamos que aquello que causó el Big Bang. No es de eso de lo que estamos hablando. No nos estamos

refiriendo a una primera causa cronológica, algo que cronológicamente sucedió antes que otras cosas. Si alguien dijera, «no veo por qué tuvo que haber algo que diera inicio a todas las cosas. ¿Por qué las secuencias no pueden continuar hasta el infinito?», eso no afectaría a nuestra argumentación. Esta tiene aplicación en cualquier momento. En cualquier momento podría no haber habido nada aunque, de hecho, haya algo. No algo específico; simplemente algo. O las cosas podrían haber sido dispuestas de otra manera. Pero resulta que son como son. De modo que siempre que haya una cosa, podría no haber habido nada. La causa de la cosa específica es lo que sea que la cause. Así, la causa de la cosa específica Wensleydale (uno de nuestros gatos) es la mamá de Wensleydale, Kettle. Pero la razón por la que hay cosas, o de que haya secuencias causales, no se responde recurriendo a Kettle. La pregunta no se contesta indicando alguna otra cosa y diciendo, «es a causa de aquella cosa de allá».

Hay también otra forma muy común de malinterpretar el tipo de cuestión que aquí nos estamos planteando. Cuando preguntamos, «¿por qué hay algo y no nada?» no preguntamos por qué existen la totalidad de las cosas, como si la totalidad de las cosas fuera algo adicional por encima de todas las cosas. Imaginad que en un momento particular en el tiempo solo existieran diez cosas en el universo. Cada una de ellas hubiera sido causada por algo precedente a ella, y así sucesivamente, en una relación unívoca hacia atrás hasta el infinito. Entonces, cuando preguntamos «¿por qué hay algo y no nada?» no estamos preguntando por qué en el momento t existe el conjunto de diez cosas, como si este fuera algo además de las diez cosas por separado. Cada una de las diez cosas existe a causa de la cosa

precedente, su causa, hacia atrás hasta el infinito. No hay además ningún conjunto de diez cosas que requiera que preguntemos por su causa. Si hemos explicado la causa de cada una de las diez cosas, el «conjunto» de las diez cosas no necesitará explicación. Solo es otro nombre para las diez cosas consideradas a la vez. No existe ningún conjunto que necesite ser explicado por encima de las diez cosas.

Pero nuestra pregunta no cuestiona por qué el conjunto de todas las cosas existe por encima de sus constituyentes individuales. Nuestra cuestión pregunta por qué existe el caso en el que hay algo —cualquier cosa— y no nada en absoluto. Pregunta por qué se da el caso en el que existe cualquier cosa en vez de la nada, que fácilmente podría haber sido el caso. La existencia de alguna cosa es algo que exige explicación.

Supongamos (como dicen los budistas) que siempre hayan existido cierto tipo de cosas, formando una serie causalmente relacionada desde un tiempo sin principio. Así, no habría un momento en el que no hubiera nada y después algo. No obstante, la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» todavía seguiría en pie. Esta cuestión siempre sigue ahí, inquietándonos, molestándonos. No veo razón alguna para creer que se trate de una cuestión para la que no existe respuesta. Y no parece ser una contradicción. Cualquier respuesta a esta pregunta —en caso de que hubiese alguna— tendría que ser un ser necesario, un ser sobre el que no tenga sentido formular la pregunta acerca de por qué existe en vez de no existir. Para el teísta, Dios es la respuesta a esta cuestión, y se necesita a Dios como explicación última a la existencia en cualquier momento, haciendo que las cosas sigan teniendo la clase de existencia que tienen, sea la que fuere.

Creo que tengo que estar de acuerdo con el teísta.

Para mí, la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» se ha convertido en algo parecido a lo que los budistas zen denominan un *koan*. Se trata de una cuestión constante e irritante que me ha preocupado y conducido (creo que a menudo contra mi voluntad) a un nivel distinto de entendimiento, a una visión diferente de nuestro mundo y de nuestro lugar en el mismo.

Es cierto que tal vez algunas personas tengan tendencia a responder a nuestra pregunta refiriéndose a algo distinto a un ser necesario como Dios. ¿Por qué la respuesta a la cuestión «¿por qué hay algo y no nada?» no podría ser, por ejemplo, la Mente? No tendría mucho sentido para mí. Es cierto que algunas tradiciones budistas se refieren a la primacía de una conciencia no dual fundamental libre, por así decirlo, de actos mentales específicos. Así, existe lo que se denomina «conciencia sustrato» (*ālayavijñāna*), o «conciencia inmaculada» (*ālayavijñāna*), u otros tipos de mentalidad que tienen un papel primordial parecido. Pero es difícil apreciar lo que queremos decir aquí al hablar de «conciencia» o de «mentalidad». No estoy seguro de lo que se supone que es la conciencia si no es un término genérico extraído de actos conscientes concretos, como leer un libro o probar una fresa. Y como estos actos mentales podrían no haber existido, entiendo que tiene que existir un mundo posible en el que todos ellos, y por tanto la mente (sea el que sea el sentido con el que estemos utilizando la expresión), no existirían. En otras palabras, la existencia de los actos mentales y, por consiguiente, de la mente, entra en el ámbito de la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» ¿Cómo es que existen actos mentales? Los actos mentales, y por tanto, la mente, no puede ser

un ser necesario. La misma mente puede ponerse en tela de juicio. Incluso si fuera cierto que todas las cosas son reducibles a una corriente de conciencia no dual, todavía podríamos preguntar: «¿Por qué hay cosas como esas, en vez de no haber nada en absoluto?» «¿Por qué hay una conciencia sustrato? Podría no haberla».

A veces se pregunta al teísta: «Si Dios es causa de todas las cosas, ¿cuál es la causa de Dios?» Cuando se entiende a Dios como respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?», podemos ver lo absurdo que es preguntar «¿cuál es la causa de Dios?» Si vamos a formular la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?», tenemos que aceptar que es condición de la cuestión que uno no pueda preguntar por qué existe aquello que responda a la pregunta. Forma parte de lo que queremos decir con que la respuesta a esta pregunta, si hubiera alguna, tendría que ser un ser necesario. Llamemos *X* a la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» Si Dios tuviera una causa —algo sobre lo que se podría preguntar «¿por qué?»— entonces Dios no sería un ser necesario y por consiguiente no podría ser *X*. Dios sería algo contingente. Pero si Dios no fuera *X* entonces *X* sería otra cosa. Como sea que Dios es la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» (es decir, por definición Dios es *X*) le seguiría que Dios no sería Dios, y otra cosa sería Dios. Si Dios no es Dios y otra cosa es Dios, se deriva que Dios tiene que haber sido identificado equivocadamente. Esa «otra cosa» es, en realidad, Dios. Una vez que entendemos lo que es Dios, podemos apreciar que no es posible lógicamente hacerse la pregunta «¿por qué Dios?» No podemos librarnos de Dios preguntando «¿por qué Dios?» De modo que Dios, si existe uno, debe ser lo que en términos técnicos llamamos un «ser necesario».

Los budistas afirman que no existe ningún principio cronológico, ninguna primera causa en el sentido de algo que se originó previamente e inició todo el proceso de la creación. De este modo, si no existe una causa primera, no existe Dios. Pero esto no afecta a la pregunta de Tomás de Aquino, que no se refiere a un principio cronológico sino a un momento cualquiera. Sencillamente, los budistas nunca abordan esta pregunta y, al no hacerlo, también dejan de lado la cuestión sobre por qué «las cosas son como realmente son» (el *dharmat*) —la percepción de la cual es tan fundamental para el proyecto de liberación, iluminación, budista— debe ser de ese modo.

En cuanto a las opciones lógicas podría decirse (i) que con la percepción que el Buda tiene de «la verdadera naturaleza de todas las cosas» (*dharmatā*) llegamos a la postura fundamental. Quizá esta postura sea, se afirma, premisa de toda pregunta. Podríamos negarnos a ir más allá al preguntarnos por qué esa verdadera naturaleza de las cosas debe ser como es. O (ii) podríamos ir más allá y preguntarnos por qué «la verdadera naturaleza de las cosas» es como es. Adoptar con los budistas la posición (i) no tiene por qué ser necesariamente algo irracional. Pero de la misma forma, no es más racional que adoptar la postura (ii) con el teísta.

Naturalmente, la afirmación de que es más racional adoptar (i) que (ii) podría basarse en la pragmática fundamentación del habitual argumento budista de que semejante «especulación» no conduce al camino de la liberación. Nos embarca en una metafísica espiritualmente intrascendente. Así, en el marco de un supuesto proyecto espiritual (i) pase a ser más racional que (ii). Pero lo que sea o no conducente al camino depende de una aceptación previa de la visión que Buda tenga sobre cómo son las co-

sas, cuál es el objetivo y, por tanto, cuál debería ser el camino. Necesita la visión de Buda sobre lo que es relevante espiritualmente, no la de Cristo. Quizá con la excepción de Aristóteles, ningún teísta diría que Dios es espiritualmente irrelevante. Es posible adoptar (i) en base a una aceptación previa del budismo, pero no es más racional que adoptar (ii). Y si se adopta (ii) se debe adoptar un modo de ver las cosas que vaya más allá de lo que enseñó Buda. Cualquier respuesta a (ii), «¿por qué hay algo y no nada?», tendrá que emplear el concepto de ser necesario, del que depende todo lo demás. Creo que al insistir en formular la pregunta y, con Tomás de Aquino, responderla teísticamente, ya no puedo seguir siendo budista.

Un amigo budista ha protestado diciendo que al elegir aceptar a Dios como respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?», lo único que estoy haciendo es recurrir a un «Dios de los huecos», y un Dios que es demasiado impreciso como para ser explicativo. No estoy de acuerdo. La expresión «Dios de los huecos o de los vacíos» acostumbra a utilizarse en aquellos casos en que los teístas apelan arbitrariamente a Dios para crear toda una explicación allí donde, de lo contrario, a la explicación le faltaría alguna cosa, tendría una laguna. Así, por ejemplo, un teísta puede apelar a la actividad de Dios para llenar varias lagunas en una explicación sobre la evolución. En una teoría empírica o científica se utiliza a Dios para compensar cualquier deficiencia presente en nuestra comprensión racional. A la larga, a medida que nuestro conocimiento va ampliándose, los vacíos dejados a Dios son cada vez menos.

El uso por mi parte de Dios para responder a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» no es ejemplo de un «Dios de los huecos». No es esta una cuestión cientí-

fica. Es metafísica. Ninguna futura investigación científica acabará ofreciendo una respuesta a una pregunta de este tipo. Todo aquello que pudiera responder a la pregunta, que no fuera un ser necesario del tipo que he enunciado, estaría sujeto a la pregunta ¿por qué eso existe en lugar de no existir? Ninguna investigación científica podría descubrir mediante la formulación de hipótesis y la experimentación de un ser necesario como respuesta a nuestra pregunta. Cualquier ser necesario postulado a modo de respuesta mediante razonamiento abstracto es el ser al que estoy llamando «Dios». Pero ya he dicho que este libro no pretende ser una prueba de la existencia de Dios. Nadie está obligando al budista a recurrir a este ser necesario. Todavía tenemos dos alternativas viables:

A. El hecho de que haya algo y no nada, y la naturaleza de las cosas, en función de procesos causales, etcétera, tal y como Buda las encontró, es lo que es. Fin de la cuestión.

B. La razón por la que hay algo y no nada, y de que las cosas sean como son, es porque se fundamentan en un ser necesario que en cierto sentido las ha originado.

No hay ninguna obligación de expresar conformidad con B en vez de con A. B no es aquí más racional que A. Pero de la misma forma, A no es más racional que B. Esta es mi opinión. Nadie pide a los budistas que sean conformes a B si no quieren serlo. Pero no pueden afirmar que son más racionales por el hecho de no hacerlo ya que para ellos la pregunta sigue vigente.

Naturalmente, he equiparado a nuestro ser necesario con Dios. Pero esto supone dar un salto. Como enfatizó Tomás de Aquino, este ser necesario no es en sí mismo idéntico a Dios, a pesar de tener todas sus características

(como amor, belleza, misericordia, justicia, compromiso activo etc.) tal y como se entiende en, por ejemplo, el cristianismo. Es más, un mero ser necesario parece bastante carente de contenido. Tomás de Aquino sostiene que llegados a un ser necesario, quizá podamos percibir algunas de las características de ese ser únicamente a partir de la razón, pero es necesaria la revelación para alcanzar una explicación completa; para llegar a la doctrina cristiana de Dios. Los cristianos mantienen que este ser necesario también es un ser que se preocupa lo suficiente como para explicarnos quién es Él. Propondré que es razonable pensar que el ser necesario se preocupa; aunque, más allá de toda autorrevelación, todavía no se ha decidido a qué equivale esa preocupación. No tenemos ni idea lo que significa decir todo esto desde la posición de Dios. Pero como no tenemos demasiada idea de lo que este Dios es desde su propio lado, no se sigue que seríamos más racionales al adoptar la estrategia A de arriba y decir que no hay respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» La pregunta sigue vigente si hacemos esto. Si adoptamos la estrategia B y decimos que la respuesta es un ser necesario, entonces sí tenemos algún tipo de información sobre ese ser. Sabemos que es la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» No se convierte en una pregunta menor, o en una respuesta inadecuada, debido a la escasez de más información. La escasez de información debería ser lo que se espera de cualquier respuesta a una pregunta de este tipo. Así que, de nuevo, no es menos racional adoptar la postura B de lo que lo es adoptar la A.

La verdad es que es totalmente posible que el ser del que dependen todas las cosas no esté en absoluto interesado en su creación. Aristóteles sostiene que Dios, su mo-

tor inmóvil, no siente el más mínimo interés por el mundo ni por las actividades de sus moradores. La imagen de un Dios comprometido y preocupado por sus seguidores entra en escena a través del judaísmo. Pero no es fácil conciliar semejante Dios comprometido con el ser necesario (como tal, ajeno al tiempo) que es la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» No es este el lugar para intentar argumentar sistemática y detalladamente cómo ir de un ser necesario a Dios, con todas las cualidades que el cristianismo afirma que Dios posee, como el amor y el compromiso activo con su creación. Teólogos como Tomás de Aquino ofrecen amplios elementos de reflexión. Si voy a aceptar un Dios, no tiene mucho sentido aceptar un Dios espiritualmente estéril como el motor inmóvil de Aristóteles. Un Dios que no muestre ningún interés por nosotros sería un Dios que no tendría ninguna contribución que hacer al significado. Tal vez sea así, pero no encuentro razón alguna por la que tener que adoptar ese escenario. Y no veo inconveniente en pensar que quizá exista un puente que vaya desde nuestro ser necesario hasta el punto en el que pasa a ser razonable permitir que la revelación asuma el control.

Puede que el siguiente argumento tenga potencial.

Para Tomás de Aquino, un ser necesario que explique por qué hay algo y no nada es la causa final de todas las cosas. Pero parece evidente (por lo menos para mí) que las cosas no dependen de semejante ser por casualidad. Si resulta que las cosas existen en dependencia de un ser necesario completamente «ciego» entonces el suceso de algo y no nada sería, en última instancia, por pura casualidad y el ser necesario no explicaría nada a fin de cuentas. Es decir, en la medida en que hay algo, un ser necesario sería

la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» Pero con un ser necesario ciego seguiríamos sin tener una explicación acerca de por qué alguna vez hubo algo. Claro que esto podría ser simplemente así. Pero no es más racional pensar que sea esa la naturaleza última de las cosas, que sostener que la relación entre el ser necesario y las cosas es intencional (en nuestro contexto). Si queremos afirmar que el ser necesario no es ciego, entonces (sugiero) el único modo en que podemos hablar aquí es decir que (de un modo completamente misterioso y análogo) el ser necesario quiere algo y no nada. Desea cosas. De esta forma, el ser necesario pasa a ser una explicación última no solo ontológicamente hablando, sino también en términos de volición, de intención.

En defensa de un ser necesario que no es ciego podemos ofrecer el argumento de buena sintonización, que es una versión moderna del clásico argumento a favor de la existencia de Dios a partir del diseño inteligente:

Casi todo lo que constituye la estructura básica del universo —por ejemplo, las leyes fundamentales, los parámetros de la física y la distribución inicial de materia y energía— se mantiene en equilibrio sobre el filo de una navaja para que la vida pueda darse... parece muy poco probable que semejante coincidencia haya sucedido por casualidad.¹

Es decir, hay cierta verosimilitud en la afirmación de que es condición de vida que las cosas sean como son, y

¹ Robert Collins, «A scientific argument for the existence of God: The fine-tuning design argument», en M. J. Murray (ed.), *Reason for the Hope Within* (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), pp. 48-50

muy poco probable que lo sean por casualidad. Que haya intención es una opción más creíble. En otras palabras, un ser necesario que resulta ser la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» no va a explicar ninguna característica de lo que realmente es un ser necesario que desea, que tiene intenciones.

Como veremos, este punto también guarda relación con nuestro examen de la posición budista. Si vamos a apelar a un ser necesario para explicar por qué el *dharmatā*, la naturaleza de las cosas, es efectivamente el *dharmatā*, vamos a tener que hacer algo más que contestar a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» Vamos a tener que explicar por qué las cosas son como son. ¿Por qué, por ejemplo, las cosas siempre funcionan en secuencias causales? ¿Por qué, de conformidad con la «ley de *karman*», las buenas acciones proporcionan felicidad y las malas sufrimiento? En otras palabras, si vamos a recurrir a explicaciones últimas necesitaremos algo más que simplemente un ser necesario ciego. Necesitaremos un ser que desee, un ser que se preocupe. Un ser que, al ser el origen, el Creador, quiera activamente que las cosas existan en función de Él. Podemos decir que las quiere. En este sentido, como origen de todas las cosas, Él es el Bien y así son buenas. Al quererlas, puesto que son buenas, se puede decir que las ama. Por consiguiente, no solo quiere su existencia, sino también su florecimiento.

Pero ¿dónde entra la justicia del ser necesario? Me pregunto si algo así pueda ser de utilidad. Supongamos que optamos por un ser necesario como respuesta a por qué hay algo y no nada, y que aceptamos que este ser necesario no es ciego, sino que desea que haya cosas y es, en este sentido, bueno. Pero, si no se tiene también la sensa-

ción de que todas las cosas estarán, o están, conciliadas en Dios, puede que aunque nuestro ser necesario no sea ciego sea tuerto. Esto es, quizá Dios sea el origen de todas las cosas, pero dado que desea (que haya) cosas capaces de separarse de su voluntad (sus intenciones, siendo el Bien por el bien, su florecimiento), también tiene que ser su fin. Las cosas vuelven a su origen —ya que nunca podrían escapar al origen del ser de las cosas— y su origen es la bondad misma. Por supuesto, quizá Dios sea tuerto. Quizá Dios sea el origen de todas las cosas, las desee y hasta tal punto sea bueno, pero puede que simplemente (como el relojero) las haya puesto en marcha y dejado ir. De ahí no se deduce que Dios también sea el fin de todas las cosas, que las cosas vuelvan a Él, que la creación sea por tanto teleológica (tenga una finalidad, se mueva hacia un fin último). Pero eso es lo que espera el teísta, o al menos el cristiano. Es lo que parece adecuarse más a su visión sobre dónde radica la bondad esencial de este ser necesario, un ser que no es ciego ni tuerto. Es la esperanza la que proporciona todo el sentido. Cuando estas cosas que divergen del Bien regresan al Bien, ese encuentro se llama «Justicia». Dios es el fin en el que todos encontramos Justicia. Y cuando las cosas encuentran un Juez que además es Bueno en sí mismo, su reajuste al Bien se llama «arrepentimiento». Y en la medida en que todavía es posible el arrepentimiento, la Justicia impartida por el Bien se convierte en Misericordia.

Cuando menos, puede que algo así como estos argumentos sea plausible. O quizá otros argumentos funcionen mejor. Puedo dejarlo. No afecta a mi elección de Dios.

Claro que si no queremos apelar a explicaciones últimas, si descamos dejar las cosas colgando en el aire, en-

tonces que así sea. Pero no formular esta súplica no es más racional que hacerlo. Y al hacer esto, el camino se abre a una comprensiva apropiación, con Tomás de Aquino, de la revelación como medio a través del cual podemos complementar nuestro anénico razonamiento a través de una narración que interprete a este Ser como Dios. Es la revelación la que explica por completo lo que quiere decir que el ser necesario sea Dios, un ser que se preocupa y que, por tanto, no es solo el origen sino también el fin de todas las cosas, un ser que es el Bien absoluto. Justicia y Misericordia.

Un ser necesario, o Dios como un ser necesario, es eterno. Es inmutable. No tiene sentido hablar de «antes» o «después» o de «cuando» al referirnos a Dios. De modo que no tiene sentido preguntar, como a veces hacen los budistas, «¿qué cambio aconteció en Dios para que creara cuando creó?» Supongamos que fuésemos a hablar hipotéticamente de «antes de la creación». No hay tiempo «antes de la creación». Por lo tanto no hay cambio, no hay «cuando». Ni siquiera podemos decir que la creación aconteció cuando aconteció. Más bien, todos los «cuandos» comenzaron con la creación. Y en sentido estricto, ni siquiera puede haber un «antes de la creación». Tampoco podemos preguntar por qué Dios no creó antes todas las cosas. Ni por qué, si Dios es eterno, la creación no lo es. Dios no es eterno en el sentido de que perdura a través de todos los tiempos. Es eterno en el sentido de que está fuera del tiempo. De modo que de la eternidad de Dios no se deduce que la creación, como el tiempo, tenga que ser temporalmente eterna. Pero aunque la creación fuese eterna todavía sería creación, seguiría siendo contingente y dependería de Dios como ser necesario.

Los budistas suelen sugerir que si podemos decir que Dios actúa en el mundo, que intenta responder o que responde a las plegarias, etcétera, esto debe implicar que Dios cambia y por tanto está en el tiempo. Desde una perspectiva budista, si Dios cambia sería un continuo. «Dios» pasaría a ser una palabra utilizada con un propósito práctico para proporcionar unidad a lo que de hecho es múltiple. Y (en un sentido muy técnico en el que no quiero entrar) se derivaría que Dios es un «ser temporal». En primer lugar, algunos teístas (como Jürgen Moltmann) podrían vivir con la idea de Dios como un ser cambiante en el tiempo, e incluso de Dios como un ser sufriente. Recuerdo que hace muchos años unos mormones me dijeron que «Dios tiene un cuerpo de carne y hueso como tú y como yo». En aquel momento pensé que era un poco raro; todavía lo creo. Pero no debe deducirse que Él sea algo distinto a Dios, un ser del que dependen todas las cosas, omnipotente, omnisciente, todo bondad. De modo que aunque Dios fuera así, no se deriva ninguna conclusión favorable a la posición budista. No sería esto una estrategia aceptable para el pensamiento católico tradicional. En cambio, no parece deducirse, en ningún sentido obvio, que si Dios actúa en el mundo e intenta responder —o responde— a una oración, tenga que sufrir algún cambio. Naturalmente, desde nuestro lado, como seres en el tiempo, vemos a Dios como si actuara en el tiempo y lo explicamos de distintas maneras. Pero no parece que haya ninguna contradicción aparente en decir que lo que llamamos «Dios respondiendo a la oración de Archibald», o «Dios guiando las buenas obras de la Madre Fiona», sea el caso desde el lado de Dios, por así decirlo, desde toda la eternidad. No se produce ningún cambio en Dios cuando responde a la oración de Archi-

bald. Digo «por así decirlo» porque si Dios está fuera del tiempo entonces significa que no siempre guió las buenas obras de la Madre Fiona, digamos un millón de años antes de que ella naciera. Esto sería entender equivocadamente la eternidad de Dios como un estado de prolongación eterna, en vez de como fuera del tiempo. No parecería haber contradicción alguna en que un ser fuera del tiempo diera lugar a algo y que, al estar fuera del tiempo, no pueda cambiar. El cambio solo puede acontecer en el tiempo.

Varios problemas filosóficos, bien conocidos por la filosofía de la religión, recorren toda la cuestión. Por ejemplo, si Dios está fuera del tiempo, ¿qué sentido tiene que Dios conozca cosas que acontecen dentro del tiempo? Y, ¿cómo relacionarnos con un ser que está fuera del tiempo? No creo que estos problemas sean insolubles siempre que no impliquen contradicción lógica (aunque tal vez la solución siga siendo en el presente un misterio para nosotros).

Mi amigo budista ha sugerido que soy culpable de caer en la arbitrariedad al defender constantemente a Dios sosteniendo solo que algo no es una contradicción. Eso, creo, no es justo.

Entre otras cosas, definimos a Dios como omnipotente. Por lo general, la teología cristiana entiende por ello que Dios puede hacer cualquier cosa que no sea una contradicción. Ni siquiera Dios puede caer en una contradicción, no porque sea muy difícil para Él sino porque un acto contradictorio no puede ser especificado. No puede darse un acto semejante. Es algo así como pedirle a alguien que ande en línea recta hasta Londres dando un paso adelante y otro atrás. No sería una forma muy rara o muy difícil de llegar a Londres. Sería imposible llegar a Londres andando de ese modo. Ni siquiera Dios podría hacerlo. Se puede no creer

en Dios, pero no puede haber aquí discusión posible sobre lo que los cristianos entienden por Dios. El cristiano tiene derecho a decir que el Dios en el que cree no ha sido desautorizado si las acciones postuladas de ese Dios no implican contradicción. Depende del teísta especificar lo que él entiende por «Dios». Quizá entonces alguien quiera refutarle, pero no puede hacerlo poniendo objeciones a la definición.

Quiero mencionar aquí otro argumento en contra de la existencia de Dios frecuente en las fuentes budistas. Este argumento insiste en que una cosa inalterable no puede actuar como causa y, con certeza, no puede ser la causa del mundo existente con sus múltiples cambios. ¿Es esto cierto? El argumento parece operar con una idea muy limitada de lo que significa ser una causa, así como de lo que es ser Dios. La causalidad y la función creadora de Dios se especifican aquí en términos de «hacer» alguna cosa y no como simplemente «ser». Paradójicamente, la fórmula paradigmática para la causalidad a la que se adhieren los budistas es «este ser; eso acontece. La no ocurrencia de uno implica la no ocurrencia del otro». Quiere decir que, también para los budistas, es muy posible que la función causal la ejerza simplemente el ser. La fórmula paradigmática afirma que hablamos de que la causalidad acontece cuando, con la existencia de *X*, se da *Y*. Y si *X* no existe, tampoco lo hace *Y*. La fórmula se cumple a la perfección en el caso de la existencia de Dios. El teísta desea afirmar que Dios, como respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?», es condición necesaria para que haya alguna cosa. De este modo, si Dios existe pueden existir cosas. Si Dios no existiera, no habría nada. Esta también debería ser para los budistas una descripción perfecta de la función causal de Dios. Dios no necesita hacer nada para ser la causa de todas las cosas. Solo tiene que ser.

Es más, la idea de que Dios tendría que cambiar para ser el Creador de un mundo cambiante malinterpreta también la afirmación que desea hacer el teísta. Ya hemos visto que como Dios está fuera del tiempo no tiene sentido pensar que Dios tenga que cambiar en algún momento dado para dar origen a la creación. Además, Dios no tiene que cambiar continuamente para generar y sostener una creación cambiante. Si Dios es condición necesaria para que haya algo y no nada, entonces Dios es la causa de todas las cosas simplemente por el hecho de serlo, por ser Dios en el modo en que Dios es. Dios tiene que ser para que las cosas existan o perezcan. No importa a qué nos refiramos, Dios tiene que ser para que esa cosa sea. Dios tiene que ser para que las cosas existan o dejen de hacerlo. No es necesario que Dios actúe, que haga algo. Dios no está haciendo cosas constantemente, siempre ocupado como un abejorro. Todo lo que se requiere para que Dios sea el Creador es que Dios sea Dios. Y Dios es Dios inmutablemente.

¿Es el ateísmo (o «no teísmo») del budismo más racional que el teísmo? Quizá sin saberlo, me deshice del Bebé Sagrado junto con el agua del baño al convertirme en budista.

Otro argumento, relacionando el orden —en particular el orden moral tal y como lo entiende el budismo— con la ontología.

Es absolutamente fundamental para el budismo no solo el orden, incorporado en el tejido de las cosas, sino el orden moral. Por «orden moral» quiero decir que las buenas obras proporcionan felicidad y las malas, sufrimiento. Se trata de la famosa «ley de *karman*».

1. Pero, podemos preguntar, ¿es el orden moral (i) necesariamente el caso o (ii) solo lo es contingentemente?

Si (i), entonces la afirmación «las obras de Dios no proporcionan felicidad» sería lógicamente contradictoria. No podría (indicando imposibilidad lógica) existir un mundo en el que las buenas obras no produjeran felicidad. Pero este no parece ser el caso. Puede no ser cierto pero, desde luego, es lógicamente posible que las buenas obras no proporcionen felicidad. No existe contradicción alguna en el hecho de que las buenas obras no proporcionen felicidad.

Por consiguiente, la única opción posible es (ii). El orden moral solo debe serlo contingentemente. Esto es, el orden moral puede ser el caso en todos los mundos reales, aunque lógicamente (sin contradicción alguna) podría existir un mundo en el que no fuera el caso. Su no ser el caso es posible. Pero si (ii), tiene que haber un mundo hipotéticamente posible (aunque no un mundo real, dicen los budistas) en el que no sea aplicable el orden moral tal como se desprende de todo lo anterior. Esto es debido a que el orden moral que se aplica al mundo real solo es el caso contingentemente.

Si esto es cierto, entonces la pregunta crucial es por qué se da el caso en que el orden moral, la «ley de *karman*», se aplica en el mundo real.

2. Además, el orden moral es una aplicación concreta del orden (causal). ¿Por qué el orden (causal) tiene aplicación en el mundo real? Si *X* causa *Y*, ¿es esto necesariamente el caso o solo lo es contingentemente? Se aplica el mismo argumento que arriba. Asimismo, como observó David Hume, no podemos abstraer de casos anteriores en los que *X* haya sido causa de *Y* que seguirá siendo así en casos futuros y, por tanto, en cualquier ley que diga que

X es causa de *Y*. No se deduce que porque en el pasado *X* haya causado *Y*, seguirá siendo así en el futuro. La aplicación de la ley causal al pasado y al presente solo es el caso contingentemente, y carece de fundamento de cara al futuro.

Volviendo a aplicar esto a *A*, no tenemos argumentos para sostener a modo de ley que, por ejemplo, de la buena obra *X* le sucederá en el futuro la consecuencia agradable *Y*, ni siquiera en el mundo real.

Es increíble que las cosas ocurran de conformidad con leyes causales, si se piensa de este modo. Es sorprendente que prevalezca el orden moral (la justicia), si el budista está en lo cierto y prevalece.

Quisiera subrayar este último punto ya que creo que es especialmente importante. Si le preguntan, si le insisten, el budista tiene que desear afirmar que resulta ser el caso, y hubiera sido igual de lógico que no lo fuera, que las cosas muestran cierto orden del que forma parte el orden moral tal como se definió antes. Sin embargo, las cosas siempre presentarán ese orden, no importa lo lejos que nos vayamos en el futuro o en el espacio. Este es el caso. No hay explicación de por qué lo es. Simplemente lo es.

Pudiera ser así. Pero me parece increíble que las cosas deban ocurrir para que exhiban un orden. Es mucho más sorprendente que podamos afirmar con seguridad que este orden seguirá siendo así en un espacio y tiempo ignoto. (¿En qué nos basamos para decir algo así?) Y resulta increíble que este orden no sea solo físico o psicológico, sino que resulta que también es orden moral. De este modo, si es racional creer que esto sea así, parece, cuanto menos, igual de racional creer que es así porque es producto de un Creador. Incluso bajo premisas budistas se

puede argumentar que parecerá necesario un Creador que imparta orden y moral. Apelar a la regularidad de la causalidad no será suficiente, toda vez que aún necesitamos saber por qué la causalidad se ordena sistemáticamente.

3. Es más, si el orden moral es contingente, ¿cuál es su fin último? ¿Resulta simplemente ser el caso (si, como afirman los budistas, es el caso) que la «ley de *karman*» —las buenas acciones proporcionan felicidad y las malas sufrimiento— se aplica en el mundo? Cabría sostener que el orden moral sí se aplica pero que no tiene ningún fin último, aunque a decir verdad puede utilizarse con miras a la trascendencia, alcanzando la liberación. Pero, ¿por qué es este, en realidad, el caso? ¿Acaso las cosas simplemente son como son?

Otra posibilidad sería considerar el orden moral como teleológico: existe con un fin, una meta. Pero, de nuevo, este propósito sugiere la posibilidad de un Proponente.

El budismo tiene una laguna que (a mi parecer) solo puede llenarse (si se puede) con Dios. Este vacío tiene repercusión en el resto del pensamiento budista; como en la valoración pesimista que hace el budismo del mundo cotidiano. Me parece que tiene que haber un Creador, una Causa Racional (es decir, fuente del orden moral), y un Proponente con un propósito en el que la moral desempeñe algún papel. Desde luego, uno puede cuestionar aquí los presupuestos —el orden moral y causal en el universo, por ejemplo— pero solo cuestionando también el budismo.

Naturalmente, el budista dirá que al dar este «giro trascendental» me estoy metiendo en infinitas especulaciones metafísicas que bloquearán enormemente mi habilidad para sacar provecho de las enseñanzas prácticas de Buda y de la medicina de su Dharma (doctrina).

El cristiano, en cambio, tiene derecho a sostener que sin dar este giro trascendental bien puedo fracasar en mi intento de encontrar a Dios, condición *sine qua non* de todas las cosas. De no haber descubierto a Dios no habría descubierto el verdadero propósito de mi vida, el fin último y la felicidad.

¿Quién tiene razón? Yo he optado por lo que he optado.

Y si Dios creó el mundo, y si Dios es bueno y justo, entonces el orden creado existe realmente como tal, bueno y justo. Naturalmente, esto plantea cuestiones de teodicea —conciliar la existencia de Dios con la existencia del mal— pero ese es otro tema.

Dios y el mal

Un argumento habitual contra la existencia de Dios es que un Dios omnipotente y absolutamente bueno solo podría haber creado un mundo absolutamente bueno. Está claro que el mundo no es absolutamente bueno. El mal existe. Luego no puede existir un Dios omnipotente y absolutamente bueno. Según mi experiencia, este es el argumento al que más suelen recurrir los budistas occidentales en su oposición al cristianismo. A mí también me pasó. Por desgracia, parece ser que cuando éramos muchísimo más jóvenes también acabé con lo poco de fe en la existencia de Dios que todavía pudiera tener mi mujer, Sharon, aduciendo una versión de este argumento. Me arrepiento amargamente. Sirva como ejemplo ilustrativo para demostrar que deberíamos tomarnos muy en serio este tipo de cuestiones. Digan lo que digan Wittgenstein y los jóvenes, esto no es un juego.

Una respuesta sería decir que a lo sumo el argumento solo muestra que no existe un Dios omnipotente y absolutamente bueno. No demuestra que Dios no exista, y si existe un Dios Creador de todo lo que hay, continúa existiendo entonces nuestra dependencia y nuestros deberes para con Él. ¿Cómo de poderoso y bueno tiene que ser un ser para ser aquello de lo que todas las cosas dependan? Dios es Dios. ¿Qué significa para mí, aquí y ahora, en la vida real, que Dios sea literalmente omnipotente y absolutamente bueno?

No obstante, esta respuesta, aunque merece ser considerada, no sería la de la corriente principal del cristianismo ortodoxo. De seguro que debería hacer que un teísta lo pensara dos veces antes de abandonar el teísmo en respuesta a la presencia del mal, pero quizá se pueda mejorar.

El argumento del mal todavía se basa en presuposiciones con las que el cristiano tiene que comprometerse. Toda vez que debe haber un número infinito de mundos posibles, siempre sería posible la existencia de un mundo mejor que el que en realidad existe. De modo que «el mejor de todos los mundos posibles» de Leibniz parecería una contradicción lógica. Como Dios no puede cometer una contradicción lógica (no porque su poder no se lo permita, sino porque no puede cometerse un acto lógicamente contradictorio) Dios no ha podido hacer el mejor de todos los mundos posibles.

Por otra parte, ¿podemos decir que Dios tiene obligaciones morales? Lo dudo mucho.² No podemos decir que Dios no ha conseguido cumplir bien con su deber, que no

² Véase el artículo de Brian Davies «The problem of evil», en B. Davies (ed.), *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, Cassell, Londres, 1998.

ha dado a los seres lo que les debía. De este modo no podemos decir que a pesar de ello Dios tendría que haber hecho un mundo mejor del que hizo. Dios no tiene ninguna obligación moral para con los seres, en la que hubiese podido fracasar.

Se me ha sugerido que si decimos que Dios es bueno, o justo, Dios debe tener obligaciones morales. Pero esto no es así. Entiendo que si alguien es deliberadamente causa de cosas buenas, decimos que esa persona es buena. También decimos que una persona es buena si cumple con sus deberes, con sus obligaciones. Pero no tiene sentido decir que Dios es bueno en el sentido de que cumple con esas obligaciones. Aunque podemos decir que Dios es bueno, y realmente bueno, por el hecho de que Él es deliberadamente causa de cosas buenas. O que Dios es justo porque es deliberadamente causa de recompensas y castigos justos.

No obstante, ¿por qué Dios no ha creado como mínimo un mundo mejor del que ha hecho? No tengo ni idea. ¿Cómo podemos responder a esta pregunta? No podemos acusar a Dios de tener algún defecto moral por no hacer un mundo mejor del que hizo. Una vez pensé que si Dios existía, el día del Juicio Final me pondría en pie y acusaría a Dios de su pésima administración. Ahora me doy cuenta de que no hubiera tenido argumentos racionales en los que basarme. Creía que, como mínimo, la moral y la razón estarían de mi parte. Él solo tendría poder. Gracias a Dios he vivido lo suficiente como para darme cuenta de que ni siquiera la moral y la razón habrían estado de mi parte.

Dios ha hecho el mundo que ha hecho. Podría haber hecho uno mejor (aunque no el mejor), pero no ha sido así. El resto es un misterio. Y no hay ninguna razón por la que debiera explicármelo a mí. Este, creo, es el significado

último del libro de Job. Y tanto si podemos responder a la pregunta «¿por qué Dios no ha creado como mínimo un mundo mejor del que ha hecho?» como si no, presupone que Dios es el Creador y que no puede servir como argumento contra la existencia de Dios. De modo que el tema del mal en el mundo se convierte en una cuestión un tanto misteriosa para el creyente, en vez de en un argumento contra la existencia de Dios.

Podemos verdaderamente afirmar que Dios es bueno. Pero para nosotros su bondad está vinculada a ser la causa de todas las cosas buenas (Tomás de Aquino). Aparte de eso, no podemos saber lo que queremos decir, como si estuviéramos «en el lado de Dios», cuando afirmamos que Dios es bueno. Es cierto que se plantea la cuestión acerca de si deberíamos también afirmar que Dios es malo, como la causa de todas las cosas malas. En cierto sentido pudiera ser correcto afirmar que Dios es la causa de todas las cosas malas, en que la existencia del mundo es una condición de la existencia del mal, y Dios es la causa de la existencia de absolutamente todo lo que existe. En este sentido, Dios es incluso causa de nuestros actos libres.³ Pero no debe deducirse que Dios sea, en cierto sentido, moralmente responsable del mal, y su relación con las cosas malas no tiene por qué ser la misma en todos los aspectos que su relación con las cosas buenas. Vio que su creación era buena. Siguiendo cierta corriente de pensamiento dentro de la tradición católica, encontrada en san Agustín y santo Tomás de Aquino, Hernert McCabe ha sostenido⁴ que el

³ Véase de Nuevo Davies (arriba, n. 2) y H. McCabe, *God Matters*, Mowbray, Londres y Nueva York, 2000.

⁴ *God Matters*, capítulo 3.

pecado es un defecto y como tal un fracaso del pecador, al no ser aquello que podría haber llegado a ser. Los fracasos son negativos y Dios no hace nada negativo. Por ejemplo, la maldad de Hitler consistió en su fracaso en llegar a ser lo que podría haber sido y se manifestó en los actos de Hitler que no estuvieron a la altura de su potencial como ser humano creado a imagen de Dios. Pero mientras el «fracaso en llegar a ser lo que podría haber sido» y el «no estar a la altura» de Hitler dependían de la existencia del mundo y, en este sentido, dependían de Dios, estos no fueron creados por Dios. El «fracaso en llegar a ser» y el «no estar a la altura» son propiedades negativas de los actos de Hitler. Por lo tanto, no son cosas existentes, es decir creadas. No son responsabilidad de Dios. De modo que Dios no ha hecho el pecado como tal. Y es discutible hasta qué punto el llamado «mal natural» —como volcanes y tornados—, sea realmente mal en sí mismo.

Dada su importancia, permitidme resumir aquí mi argumentación:

1. Dios no podría haber creado el mejor de los mundos posibles, ya que con infinitos mundos posibles ningún mundo creado podría ser el mejor mundo posible.

2. En efecto, está claro que Dios no ha hecho un mundo mejor que el que hizo. ¿Debería haberlo hecho? Si decimos que sí, es difícil ver cuál pueda ser aquí la fuerza del «debería» si no es moral. En otras palabras, si Dios es bueno está moralmente obligado a hacer un mundo mejor que este.

3. Pero si Dios está moralmente obligado a hacer un mundo mejor que este, Dios ha incumplido sus obligaciones morales. Esto es, Dios no ha cumplido con su deber. Como sea que Dios ha hecho este mundo poco convin-

cente cuando, como ser omnipotente, podría haber hecho uno mucho mejor, Dios se ha comportado equivocadamente, inmoralmente. Por consiguiente, Dios no es bueno.

4. Pero cuando el teísta dice que Dios es bueno, en realidad el Bien en sí, de ninguna manera se ve necesariamente comprometido con la idea de que esto implique que Dios tenga obligaciones morales. Todas las cosas buenas provienen de Dios. Dios cuida de nosotros (análogamente) igual que un Padre cuida de sus hijos. Y así sucesivamente. Esto implica que Dios es realmente bueno. Pero Dios no hace todas estas cosas porque sea una obligación moral, un deber.

5. Como Dios no hace estas cosas por obligación moral, no podemos decir que Dios pueda fracasar en su obligación. ¿Cómo podemos decir que Dios está sometido a alguna obligación moral, de modo que podría llegar a incumplir su deber? Parece que Dios no está sometido como tal a ninguna obligación moral a la hora de hacer un mundo mejor que el que hizo. Dios es bueno, es omnipotente, pero ha hecho el mundo que ha hecho. No hay incompatibilidad alguna en ello.

6. Una vez establecido esto, ¿por qué Dios ha hecho este mundo en concreto y no uno diferente, mejor? No tenemos ni idea. De momento es un misterio. Puede que este sea el mejor mundo para sus fines. Puede que con el tiempo acabemos dándonos cuenta de que todo ha sido para bien. Pero tal vez no. Dios no tiene obligación de revelárnoslo todo. Pero Dios sigue siendo Dios. Fin de la cuestión.

En una copia de la revista católica *The Tablet* (18 de diciembre de 1999) un monje benedictino, fray Mark Barrett, confiesa a un amigo lleno de dolor que pregunta

«¿dónde está Dios?» que no tenía ni idea y que «Dios es un cabrón y le grito un montón de veces». ¿Es esto tan terrible y chocante como suena? ¿Significa acaso que uno es tonto si cree en Dios? Fray Barret añade: «A veces no creo en Dios». Pero no es tan terrible ni chocante si pensamos en ello. Se trata de un comportamiento muy humano y bastante coherente con el Dios que no solo encontramos en la Biblia sino también en el pensamiento de alguien como Tomás de Aquino. Creo recordar la historia de unos judíos en un campo de concentración: quienes, tras declarar a Dios culpable de abandonar inexplicable y horriblemente a su pueblo, volvieron a rezar por las noches. Eso era algo sumamente coherente. Nada de ello, creo, es incompatible con el Dios en el que he llegado a creer. Hugo Gryn, que más tarde se convertiría en un famoso rabino en Gran Bretaña, ofreció consagrar su vida a Dios si le salvaba, a él y a su familia, de Auschwitz. Gryn cumplió con su parte del trato. Dios no. Pero ¿quién dice que Dios tiene que mantener tratos con nadie? Y, en serio, ¿qué supondría hacer un trato con Dios? ¿Qué entenderíamos por ello?

Dios ha creado el mundo que ha creado. De seguro podría haber creado un mundo mejor. Para cualquier mundo que crease, podría crear uno mejor. No sabemos por qué no creó un mundo mejor que este. Por nuestra parte, seríamos perfectamente coherentes si nos lamentáramos de cómo es el mundo cuando suceden cosas terribles a la gente sin culpa alguna, porque «así es el mundo». Por nuestra parte, tras aceptar la existencia de Dios, podemos decir (metafóricamente, desde luego) que «Dios es un cabrón», ya que no ha hecho lo que creemos que debería haber hecho (esto es, un mundo mejor). O podemos llegar a pensar que tal vez no exista Dios. Pero también podemos

coherentemente —y yo sostendría, racionalmente— volver a creer en Dios bajo la fuerza de nuestros argumentos y experiencias. Podríamos comparar aquí la maravillosa humildad y sabiduría que mostraba el difunto cardenal Basil Hume al referirse al problema del mal:

No consigo entender lo que acontece a veces en este mundo. Pero eso no afecta a mi fe. Creo que somos una raza venida a menos, que la vida humana se encuentra siempre en manos de personas echadas a perder y cuando hago frente al horror de los campos de concentración, no puedo culpar a Dios de ello.⁵

Antes pensaba que este tipo de cosas no eran más que una mala excusa y que los cristianos no entendían absolutamente nada. No conseguía imaginar cómo alguien todavía podía creer en Dios bajo semejantes condiciones. Ahora pienso que Basil Hume estaba en lo cierto. El Dios en el que creemos es realmente bueno y se preocupa por nosotros. Es la causa de todas las cosas buenas y se relaciona con el mundo mediante Jesús, su hijo, quien murió de forma tan horrible. Dios sí es omnisciente, omnipotente e infinitamente bueno. Pero es incomprensible. Sabemos que Dios es bueno y que se preocupa por nosotros. Pero como dice Tomás de Aquino, no sabemos realmente de qué estamos hablando —que quiere decir «por parte de Dios»— cuando decimos que Dios es bueno y se preocupa por nosotros. No nos debe nada. Es un milagro que haya alguna cosa. Que sea buena, es asombroso.

⁵ Citado en P. Stanford, *Cardinal Hume and the Changing Face of English Catholicism*, Geoffrey Chapman, Londres, 1999, p. 196.

La naturaleza de Dios es un misterio inexplicable. Lo conocemos solo por sus efectos. Por parte nuestra, podría haber creado un mundo mejor. Decimos «Dios es un cabrón». Le gritamos un montón de veces. Adoramos y amamos a Dios como debemos hacerlo. Y Él nos ama y nos salva. Pero lo hace libremente, ¡no «como debe hacerlo»!

Meditaciones sobre una rosquilla

Al leer la historia de la vida de Basil Hume encontramos (como acontece a toda persona religiosa) momentos de fe y momentos de duda. Él también pasó por una «oscura noche del alma». Todavía encuentro una tendencia irresistible a pensar que la duda muestra la verdad; la fe muestra el cumplimiento de un deseo. Pero esto carece de justificación. ¿Por qué deberían los momentos de duda revelar la verdad? ¿Por qué deberían ser estos más ciertos que aquellos momentos de fe que revelan la reconfortante sensación de que alguien se preocupa por nosotros? Seguro que el hecho de que yo adopte la opción más sombría dice más de mí que de la verdad.

Entre el optimista y el pesimista la diferencia es curiosa: el optimista ve la rosquilla; el pesimista el agujero.⁶

Basil Hume prefería las rosquillas. Prefería la fe. Y tenía toda la razón. Un mundo de pesimistas (como un mundo lleno de agujeros de rosquillas) no sería nada divertido.

⁶ Gavin D'Costa, como buen erudito que es, me ha preguntado la fuente de esta cita. La saqué de mi amigo George Chryssides. No tengo ni idea de dónde la consiguió él. Anónimo. ¿Quizá de una moja?

¿Pero armonizaría más con la realidad?

Un distinguido profesor tibetano se me acercó una vez mientras miraba por la ventana el maravilloso mosaico de la campiña inglesa. Habían brotado las flores; los pájaros cantaban. Las ovejas vagaban tranquilamente por el césped. A lo lejos se apreciaban fragantes acantilados con algún antiguo monasterio y un castillo en ruinas, la mitología del pasado. «¡Ah, la belleza!», me dijo bajito. «Sí, una vez contemplé la belleza. Ahora todo lo que ven mis ojos es muerte y destrucción.»

Ciertamente, mi profesor tibetano acostumbraba a ser muy amable y compasivo. Esta compasión es la de alguien que ve aquello que los demás no ven. En última instancia, la compasión budista busca salvar a todos los seres sintientes de la rueda del sufrimiento, muerte y destrucción, incluso a los gusanos serpenteantes y a las cucarachas pegajosas. Pero argüir a favor de la posibilidad de la liberación y de la preocupación compasiva por los demás no es respuesta para quienes describen como pesimista el budismo. Porque nos parece que estas características del budismo son consecuencia de ese pesimismo.

Es cierto que las rosquillas tienen un agujero. ¿Quizá el realismo aquí no sea pesimismo? Pero, ¿era la percepción de nuestro tibetano más fiel a la realidad? ¿Acaso es un modo mejor de ver las cosas? Y, ¿se trata de una cosmovisión más difícil de comprender? ¿Más profunda y espiritual? ¿Debería desear ser capaz de ver las cosas de este modo? ¿Debería lamentar que mi práctica budista fue tan pobre que, por mucho que lo intentase, no fui capaz de conseguirlo? Qué es mejor, ¿ver la rosquilla o el agujero? De seguro que la verdad es ver ambas cosas. Pero todos vemos ambas cosas cuando contemplamos la rosquilla. ¿En

qué deberíamos centrar nuestra atención? ¿Cuál de las dos debería determinar nuestra vida (y nuestra muerte)?

Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahvé tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en ello está tu vida...

(Deuteronomio 30, 19-20)

Escoge la vida. Este pasaje era uno de los favoritos del rabino Hugo Gryn, que murió de cáncer hace unos años tras sobrevivir a los horrores de Auschwitz y que asistió a la muerte de su padre y hermano, así como a la de innumerables familiares y amigos. «¡Por la vida!» era su brindis más frecuente. Y era muy activo a la hora de hacer campaña en contra de las fuerzas intolerantes, de las diferencias y del puro mal que había llevado a la existencia de Auschwitz. Eso es ser realista.

¿Es más sabio concentrarse en el agujero porque pronto lo único que quedará de la rosquilla es su ausencia, su consumación? No lo sé.

En los *Upanisads*, uno de los textos brahmánicos («hindúes») más antiguos, se nos habla sobre dos pájaros posados en el mismo árbol. Uno come fruta, el otro simplemente observa. Al contrario de lo que podría esperarse, el punto significativo de la imagen es que el pájaro que observa está mucho mejor. Representa el verdadero yo, y no la persona ordinaria y ocupada que creemos ser. Este yo está libre de toda atadura, libre de todo desco. No necesita los frutos de la vida cotidiana. Puede que este texto upanísádico sea un poco anterior a Buda.

En última instancia, creo que una gran parte del pensamiento hindú contempla la meta espiritual final desde el punto de vista de la autonomía, ya sea expresando este hecho en función del verdadero yo (*ātman*) —como hacen la mayoría de las tradiciones hindúes— o en función del no yo (*anātman*), como hace el budismo. No es de extrañar. La sociedad india estaba (y en gran medida está) estructurada rígidamente en una red de deberes recíprocos, deberes de casta y de clase, que regía de forma rigurosa el comportamiento cotidiano. La participación y el comportamiento social, la red de deberes y las constantes reencarnaciones estaban muy relacionadas entre sí. La reencarnación quedaba integrada en una red de obligaciones y deberes. Socialmente, la búsqueda hindú de una liberación última del ciclo de reencarnaciones renunciaba precisamente a la sociedad y a los deberes que le acompañaban. Como dice una expresión budista muy común, «dejan su familia para vivir una vida sin hogar». Por último, debe evitarse depender de los demás. La liberación de la reencarnación está íntimamente relacionada con llegar a ser al fin uno mismo en toda su perfección. Al final ya no se necesita la comida de los demás. La comida y su preparación están muy relacionadas no solo con los deberes y con el rol que uno desempeña en la sociedad sino también, en la India, con la posibilidad de contaminación ritual y, por tanto, de pasar a una casta o clase social inferior. El budismo no es muy diferente a esto. También es una religión de espacio. En términos de éxito espiritual final, porque para quien la alcanza, la meta es la ausencia. Los textos budistas asemejan con frecuencia el nirvana al espacio. En las muestras de arte budista más antiguo no se retrataba a Buda. Podemos apreciar personas postrándose y haciendo ofren-

das a un asiento vacío en la base de un árbol, donde Buda alcanzó la iluminación. Pero no están adorando un lugar. Están adorando a Buda. Se retrata a Buda a través de su ausencia. Está presente, como el Ausente, el espacio —el desgarrón— en la malla que es la ausencia de iluminación, la malla en la que todavía están implicados quienes están a su alrededor. La liberación final aquí es simplemente la ausencia, y esa ausencia es ausencia de dependencia. Fundamentalmente se trata de la ausencia de dependencia del otro, y también de un Otro, Dios.

El budismo se describe aquí de forma muy gráfica, básicamente como una religión del agujero y no de la rosquilla. Ya que toda su defensa de la compasión —una compasión que llevará a los que sufren la dicha absoluta de la libertad—, el estado del que está iluminado, o el estado de Buda, es desde su propio lado el de una completa y absoluta autosuficiencia. Por lo que se refiere a las necesidades y aspiraciones propias de una persona, es el de una completa independencia inmutable del otro. La compasión de Buda es una expresión natural —se dice que espontánea—, un desbordamiento natural, de su estado totalmente iluminado. Es compasión por los que todavía sufren, compasión que llevará a los que sufren la dicha absoluta de la libertad. Pero Buda, en cuanto Buda, no necesita a esos otros. Seguiría siendo Buda si resultara que, en la omnisciencia de su iluminación, fuera el único ser existente.

Me parece que en última instancia, el cristianismo, tal y como ha existido a lo largo de la historia, es algo bastante diferente a eso. Se concibe en términos comunitarios. Es una comunidad, la Iglesia, un cuerpo, con Cristo como su cabeza, y sus miembros salvados como extremidades.

Como cabe esperar, esta dimensión comunitaria del cristianismo se expresa a diario en la misa, la participación del alimento, la participación del cuerpo de Cristo. El cristianismo expresa su ser, su visión de sí, en función de una completa y perfecta dependencia, dependencia de Dios (el Otro) y dependencia de unos con otros, los miembros de la comunidad. El cristianismo es la religión de la rosquilla, no del agujero. Es lo diametralmente opuesto a la visión hindú del fin espiritual arriba explicado. El cristianismo es fundamentalmente una religión comunitaria, la religión de una familia. La comunidad de la Iglesia, perfeccionada, es el fin. Y la Iglesia no es un medio para alcanzar un fin último, más elevado, expresado quizá en términos de experiencias místicas. Si alguna vez llegara a existir solo una persona, la meta, tal y como la concibe el cristianismo, sería imposible de alcanzar. Tal vez sea este el motivo (que podamos decir) por el que aconteció la creación. A veces los textos budistas se preguntan de qué carecería un Dios hipotético para haber creado. Quizá la respuesta sea que a Dios no le faltaba nada. Por eso creó, a partir de la plenitud de su naturaleza. Porque Dios es Dios, crea. La naturaleza de Dios es amor; y la naturaleza del amor es comunitaria. Para los cristianos Dios incluso es una comunidad, una trinidad.

Si estoy aquí en lo cierto, entonces tiene consecuencias, en el sentido amplio de la palabra, para ciertas formas «místicas» de leer el fin del cristianismo frente a la meta del budismo. A veces encontramos expresada la opinión de que el fin del cristianismo es, en última instancia, un estado de unión con Dios. Lo que hoy en día esto significa con frecuencia es un estado psicológico, una experiencia mística, una unidad con Dios. A veces se puntualiza que se

trata de un estado no dualista y no conceptual. Es equiparable como tal a, y puede que idéntico a, las experiencias no dualistas y no conceptuales que podemos encontrar en otras religiones, por ejemplo en el hinduismo Advaita Vedanta o en ciertas formas de Budismo como el Zen. Quizá, se propone, todas las religiones converjan finalmente en esta experiencia no dualista y no conceptual última. Ciertas personas —los místicos— disfrutaban en esta vida de experiencias de este tipo. Pero los demás, se alega, disfrutaremos de esa experiencia en cierta forma de estado *post mortem*, si es que vamos a alcanzar el fin. He oído decir que los místicos cristianos como san Juan de la Cruz experimentaron estas experiencias no dualistas y pusieron el máximo empeño en expresar en el lenguaje del cristianismo —que fundamentalmente es dualista (Dios y nosotros —Yo y Tú— nunca llegarán a encontrarse) lo que habían experimentado—. De ahí que las experiencias de los místicos como san Juan de la Cruz fueran parecidas, si no idénticas a, por ejemplo, las de los budistas, aunque los budistas pudieron expresarlo mejor al poseer un vocabulario no dualista y no conceptualista. El cristiano se vio obstaculizado por su vocabulario conceptual, su teología dogmática.

Que yo sepa, puede que esta explicación sea cierta y acabemos por descubrir a la larga (probablemente en cierta clase de estado *post mortem*) ese hecho. Pero por nuestra parte, como los individuos no iluminados que somos en esta vida, no tenemos ninguna razón para pensar que la susodicha explicación sea cierta. Más importante aún, si fuera verdadera sostendría que sería muy destructiva para el cristianismo. Porque involucrar a Dios en la no dualidad es destruir a Dios. Es destruir el amor, e *ipso facto* destruir la comunidad, la familia.

Quizá el cristiano partidario de cierto tipo de explicación como la ofrecida más arriba ignore lo fatídico que es, no solo para la teología cristiana tradicional, sino también para cualquier idea de cristianismo tal y como ha existido en sus orígenes y a lo largo de la historia. He exhortado a que el fin último del cristianismo sea entendido en lo esencial en términos comunitarios. Sencillamente, es contradictorio hablar de un fin religioso comunitario y al mismo tiempo hacerlo en términos de no dualismo y de no conceptualidad. Uno debe dejar paso al otro. Básicamente, una comunidad requiere diferencia, y fundamentalmente la diferencia implica dualismo y conceptualidad. No es solo la teología cristiana la que insiste en que el fin cristiano no puede ser entendido en términos no dualistas y no conceptuales. No es solo el prejuicio del Vaticano, o la conservación de la idea de Dios como Gran Inquisidor, en defensa de los intereses de la política patriarcal de la Iglesia. Que el fin cristiano no pueda ser entendido de esta forma es cuestión de lógica. Si el cristianismo entiende esencialmente su fin en términos comunitarios —como así es— entonces lógicamente no se puede definir en función de experiencias no dualistas y no conceptuales. El fin último del cristianismo no es solo alcanzar un estado de perfección. No es simplemente la visión de Dios. No es solo (por utilizar una expresión fundamental de la ortodoxia oriental) «deificación», entendiendo el término del modo en que ahora esté de moda. Ciertamente, para el católico la deificación acontece a través de la integración de Cristo en el ser de la persona mediante la participación en la misa. Cristo es alimento. Lo que uno come, en lo que uno se convierte. El objetivo final es una comunidad, y se habla de esta comunidad del cristianismo como «nuevos cielos y nueva tierra»

(2 P 3, 13). El objetivo final es básicamente comunitario, ya que la visión de la historia cristiana es como una canción de amor, el amor entre Dios y su pueblo.⁷

El concepto de la historia en el pensamiento judío, de seguro compartido por Jesús y heredado por los primeros cristianos, siempre entendió el objetivo final en función de la comunidad, la relación de Dios con su pueblo, y no en términos de estados mentales, experiencias místicas. Las experiencias son, en tanto experiencias, esencialmente personales. Privilegiar de este modo las experiencias es privilegiar al individuo por encima de la comunidad. Si el fin se entiende en términos de experiencias no duales debe ser finalmente para privilegiar la autosuficiencia —el ensimismamiento— por encima de una posición donde el ser de una persona está fundamentalmente vinculado a una comunidad, con los otros. Es un fin de un concepto de religión esencialmente subjetivista, en vez de comunitaria. No es de extrañar que el budista inglés Stephen Batchelor eligiera titular uno de sus primeros libros sobre filosofía budista *Solo con los demás*. Desde este punto de vista, uno está solo incluso cuando está con otras personas, absorto, concentrado, autosuficiente. Sugiero que en el cristianismo moderno, a menudo impera una visión mística y no dualista del fin cristiano inspirada en las fuentes indias en las que, como hemos visto, el fin sí se entiende desde el punto de vista de la autosuficiencia. Pero en realidad, la perspectiva cristiana es exactamente la contraria. Para la visión cristiana, uno siempre está con los demás incluso cuando está solo, la comunidad de la Iglesia visible e invisible.

⁷ A. Nichols, *The Splendour Doctrine: The Catechism of the Catholic Church on Christian Believing*, T&T Clark, Edimburgo, 1995, p. 157.

La consumación última del amor (no solo compasión por los que sufren) exige diferencia. Para los cristianos, Dios es amor perfecto. Y me atrevería a sostener que simplemente el amor no puede existir para quien experimente en términos de no dualismo y no conceptualidad. Si por una experiencia no conceptual entendemos aquella experiencia que por su propia naturaleza no es conceptualizable (y no solo una experiencia que no suponga la aplicación consciente de conceptos mientras esté sucediendo); y por una experiencia no dual como aquella experiencia en la que no tiene sentido distinguir entre el sujeto y el objeto de esa experiencia, entonces no estoy del todo seguro de que pueda existir algo en un estado mental caracterizado por el no dualismo y la no conceptualidad, ni de por qué alguien quiera tener experiencias semejantes. Las experiencias no conceptuales no tienen demasiado sentido por la naturaleza de las mismas. Es difícil entender qué caracterizaría una experiencia no dualista y no conceptual en este sentido de modo tal que pueda ser considerada una experiencia.⁸ Obligado a decir algo sobre el asunto, suponiendo que se pueda encontrar sentido a estas «experiencias», solo podríamos decir que lo que ahí existe es el propio ensimismamiento autosuficiente. Pero el amor perfecto supone el reconocimiento y el respeto a las diferencias en perfecta armonía. Todos los enamorados lo saben. La diferencia es, por definición, dualista, y su expresión supone, por definición, conceptualidad. «Nuestra salvación final no será individual, sino juntos en perfecta

⁸ Véase en M. McGhee (ed.) *Philosophy, religion and the Spiritual Life*, Paul Williams, «Non-conceptuality, critical reasoning and religious experience: Some Tibetan Buddhist discussions», Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

unidad con Cristo y toda la raza humana unida en Él.»⁹
«El cielo es la Pascua eterna.»¹⁰

De este modo, la idea cristiana del fin como esencialmente comunitario (derivada de la visión judía y de la teología del fin último, esto es, su escatología), y la idea cristiana de Dios como amor, están estrechamente relacionadas. Ambas suponen la completa imposibilidad (contradicción) de una interpretación del fin cristiano en función de experiencias místicas de no dualidad y de no conceptualidad. Exigir semejante interpretación sería desbaratar el cristianismo tal y como existió en sus orígenes y como ha existido a lo largo de la historia. Que san Juan de la Cruz disfrutara de semejantes experiencias no tiene nada que ver con el fin del cristianismo. No puede haber ningún tipo de relación, y por ello, ninguna relación con Dios o con otros seres humanos, en un estado de no dualidad y de no conceptualidad. El amor de Dios y el amor del otro —los dos primeros mandamientos— resultarían imposibles con el sentido que el cristianismo les dio desde un principio.

El fin de una comunidad perfecta, me parece, ofrece la posibilidad de que yo y aquellos a los que amo y valoro por lo que son, sobrevivamos en un estado inimaginablemente maravilloso en el que nos veremos y amaremos los unos a los otros, y a Dios tal como es, por siempre. Ofrece esperanza. Incluso si lograra alcanzar la experiencia de autosuficiencia y ensimismamiento perfecta en una experiencia que fuera no conceptual y no dual, no estoy seguro

⁹ R. Pasco y J. Redford, *Faith and Alive: An Introduction to the Catholic Faith*, Hodder & Stoughton, New Cathecism Edition, Londres, Sydney, Auckland, 1994, p. 79.

¹⁰ R. Strange, *The Catholic Faith*, Oxford University Press, Oxford, 1986, repr. 1996, p. 163.

de quererla. ¿Qué supondría para mí? Semejante estado también resulta inimaginable, pero inimaginable porque no estoy seguro de lo que tengo que imaginar. ¿Cómo sería? ¿Seguro que sería como la nada?

Podemos escoger. Podemos tener como meta final una comunidad perfecta en una relación de amor con Dios y con los demás, o podemos tener experiencias no duales y no conceptuales. Pero no podemos tener ambas al mismo tiempo como metas finales. He sostenido que se trata de una cuestión lógica. Así, no podemos tener budismo y cristianismo a la vez, si entendemos el cristianismo en su significado tradicional. Una vez más, tenemos que elegir.

Conciencia, yo, moral y demás

La ontología budista siempre regresa en última instancia a la dependencia, en cierto modo, de las cosas cotidianas de la conciencia. Las cosas cotidianas son construcciones conceptuales, y el proceso de construcción conceptual es (por supuesto) fundamentalmente mental. De ello se deduce que desde este punto de vista hay otros que también dependen de la conciencia. ¿La conciencia de quién? El pensamiento budista tiene un verdadero problema para evitar caer en el solipsismo. En la medida en que acepto que existen otras personas, estas deben existir en dependencia de mi conciencia. La primacía de las sensaciones en la soteriología budista se corresponde con la primacía de la conciencia en la ontología budista. En última instancia, la soteriología budista regresa a la obtención de sensaciones positivas o a la prevención de las negativas (esto es, experiencias). De nuevo, la dirección general es hacia lo

esencialmente privado. Implica *gnosis* (*jñāna*), o entendimiento profundo (*vipaśyanā*) o despertar (*bodhi*), del que proceden palabras como *bodhisattva* y *Buda*.

Naturalmente, el budista discrepará. La primacía de la conciencia no es la de mi conciencia. La soteriología no es egoísta, puesto que el budismo se basa en la centralidad de *anātman*, el no Yo. A pesar de todo, es difícil apreciar cómo las cosas, tal y como me son dadas, puedan depender de la conciencia si no es de la mía. Tiene que ser la conciencia de alguien. Para mí no tiene sentido hablar de las cosas como nos han sido dadas, excepto como me son dadas a mí. No existe tal cosa como la conciencia en abstracto. De igual modo, ¿en que se basa la soteriología budista si no es en alcanzar al fin sensaciones positivas (entendidas en el sentido de cualquier clase de experiencia), o en evitar sensaciones negativas, por parte de alguien? Es alguien quien alcanza la liberación, la budeidad, o lo que sea. ¿Y quién puede ser ese alguien si no yo? El budismo pone mucho énfasis en lo concreto, en el aquí y ahora, un individuo en su sufrimiento y con su potencial. O bien el budismo enfatiza la primacía de la conciencia individual y sus sensaciones, o marca un alejamiento del individuo hacia las abstracciones. Pero como comprendió Descartes, las abstracciones son difíciles de justificar en el caso de las experiencias. No existe tal cosa como el dolor en abstracto.

Así, tanto si las experiencias involucradas son no duales o no conceptuales (cualesquiera que estas sean), como si no lo son, tienen que ser aun así experiencias de personas individuales. De lo contrario no podrían expresarse en términos de conciencia. En realidad no puede haber experiencias en abstracto de seres que atravesasen experiencias. Así, en el sentido en el que aquí estoy utilizando el térmi-

no, tienen que formar parte del «yo» (esto es, la persona que experimenta —*pugdala*— aquí), si no del «Sí mismo» (*ātman*). El fin implica de un modo u otro trabajar sobre uno mismo, y se expresa en términos que son autoimplicativos. A menudo se dice que esto es la gloria del budismo. Te pone directamente los pies en el suelo en la más inmediata de las experiencias individuales.

Lo mismo sucede en el budismo Māhāyana, donde el fin se expresa en términos de alcanzar la budeidad perfecta en bien de todos los seres sintientes. Solo se puede alcanzar la budeidad perfecta desde la mente de cada uno; por último, el bien de todos los seres sintientes también implica la mente de los demás. De este modo, en el sentido en el que estoy utilizando «yo», también «otros» —en la medida en que queremos decir otros seres sintientes— se puede enunciar como «yo». Tanto yo como los otros son importantes para los budistas en función de sus experiencias positivas o negativas.

Quizá el gran budista japonés Shinran (1173-1262) fuera, dentro del budismo, el único en contemplar las implicaciones de todo esto. Un mayor interés en las experiencias propias —toda esa meditación— no puede escapar a los cargos de egotismo. Efectivamente, todo lo concerniente a las experiencias implica egotismo. Para Shinran esto significa que nada de lo que uno haga puede dar lugar a la iluminación, puesto que la iluminación va fundamentalmente más allá del egotismo. Al darnos finalmente cuenta de que no podemos hacerlo, al desprendernos de la propia habilidad para alcanzar la iluminación, el Otro que es Amitabha Buda resplandece desde las profundidades de uno mismo, donde ha estado brillando plenamente iluminado todo el tiempo. Uno se aleja del poder de sí mismo (*jiriki*) al po-

der del otro (*tariki*). Es a esto a lo que Shrinran llama «fe» (*shinjin*). La «fe» es ese dejarse ir que se da al más profundo nivel cuando uno por fin va más allá de todo egotismo, al darse cuenta de que también es una forma sutil de egotismo intentar alcanzar la iluminación. En mis propias palabras, la base de las preocupaciones últimas sobre experiencias autoimplicativas, subjetividad, oculta por último el egotismo.

En última instancia, el mismo Shinran todavía piensa acerca del fin en, lo que yo denominaría, «términos de sí mismo». Para Amitabha resplandece desde lo más profundo de uno mismo. Este Otro siempre ha estado allí, iluminado. El Otro es la naturaleza de Buda pero, dado que puede expresarse utilizando términos psicológicos, es la naturaleza de Buda propia. En lo más profundo de uno mismo, tan lejos del egotismo que no se puede hablar de ello como «propio», se encuentra la naturaleza de Buda, por siempre inmaculada. Las contiendas del egotismo han cerrado el paso a su resplandor, incluido naturalmente el esfuerzo por alcanzar la iluminación. Pero está implicado en cierto modo en términos de mente, conciencia, psicologismo. Y es de alguna forma la propia consecución de la liberación.

Shinran está en lo cierto al considerar que la trascendencia del yo y del otro comporta el resplandecer (la gracia) de un Otro. Pero yo y el otro, yo mismo y otros seres sintientes, somos contingentes y por lo tanto, creados. El interés por su bienestar implica en definitiva la primacía de las experiencias, y la primacía de las experiencias supone preocupaciones hedonistas (egotistas). El Otro que es Dios, el Creador, pertenece a un orden totalmente distinto, y diría que orientarnos a Dios es la salvación de cualquier primacía dada a las experiencias, a las sensaciones, incluso a las experiencias místicas más refinadas.

¿Cómo salir del círculo egotista y dirigirnos hacia los demás?

Estoy totalmente de acuerdo con un comentario hecho por Juan Pablo II quien, en el transcurso de una mordaz crítica a los relativismos contemporáneos, observa que:

En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente.¹¹

Lo que el Papa llama aquí «ser» es lo que queda fuera del círculo de las impresiones subjetivas. Al basarse en el subjetivismo, el budismo siempre ha tenido muchos problemas para trascender al sujeto hacia el otro. Solo podemos encontrar a Dios evitando privilegiar la experiencia personal, y solo podemos encontrar a los otros basándonos en Dios como Otro. Solo al encontrar a los otros en sus propios términos, a la luz de deberes y responsabilidades fundamentadas ontológica y moralmente en Dios, podemos por fin basar la moral (del mismo modo en que uno puede por fin basar a los seres en el Ser). Se alcanza moralmente al otro mediante un salto hacia el Otro ontológica y soteriológicamente. Las cosas no se basan de nin-

¹¹ Papa Juan Pablo II. *Fe y Razón*.

gún modo en la conciencia sino en el esencialmente Otro. Dios. Tal como los otros se basan en un Otro, las cosas escapan de mí y de lo mío. Trascendemos subjetivismo, solipsismo y su correspondiente egotismo, apelando a algo más, algo inimaginablemente distinto, en el que se basan el yo y el otro. Basamos a los otros en Dios, y la verdadera moral, la moral objetiva se hace posible en los otros.

Es un salto porque es el salto fuera de nosotros mismos. Algo muy difícil de hacer en una cultura basada en la primacía de las sensaciones individuales, en la satisfacción de los deseos propios. A veces me pregunto si la actual popularidad del budismo no es más que una expresión de este énfasis en las experiencias personales, y de este modo un síntoma del problema en vez de su respuesta.

El realmente Otro, fuera de mí y de lo mío, es Dios —el Íntegramente Otro, al fin— la respuesta a la cuestión de por qué hay algo y no nada, el Dios que se ha revelado a sí mismo. No se trata de una abstracción, sino de lo más real de verdad. Como tal, es Ser en sí mismo. Como seres fundamentados en Dios, los otros también dejan de ser abstracciones y la moral deja de ser una mera charla inconsecuente con el fin de encubrir mi egotismo.

La inconveniencia del sufrimiento

El punto de partida del budismo, histórica y conceptualmente, es la inconveniencia del sufrimiento. En realidad, esta es la razón por la que el budismo se basa en la transformación de la conciencia. El sufrimiento es una cuestión de experiencias. La clave para la transformación de las experiencias —de aquellas consideradas negativas

(sufrimiento) a las consideradas positivas—, es la transformación de la mente; pasar de los tres estados mentales negativos, avaricia, rencor y engaño, a sus opuestos, altruismo, bondad y sabiduría. La consecuencia de ello es la felicidad, la superación de todo sufrimiento. De este modo, si un Dios omnipotente, omnisciente y todo bien, fuera a crear un mundo, parecería inconcebible que creara un mundo en el que hubiera sufrimiento.

El Dalai Lama acostumbra a comenzar sus enseñanzas con el axioma de que todos deseamos la felicidad y evitar el sufrimiento. Este principio utilitarista le proporciona una base humana común en su planteamiento sobre la religión y el pluralismo religioso. La finalidad de la religión es sentar las bases de la felicidad y evitar el sufrimiento.¹² La religión existe para la humanidad, no al revés. Es este planteamiento el que subyace al tan admirado enfoque directo del Dalai Lama que privilegia la bondad y la compasión, intentando evitar las diferencias entre religiones centradas todas ellas en lo que él considera cosas secundarias. Las diferencias doctrinales entre religiones, como lo que él llama la «Teoría de un Dios», carecen de importancia.

No obstante, ¿es todo esto tan obvio? He sugerido que es posible defender que la creencia en la existencia de Dios sea como mínimo tan racional como su rechazo en el budismo. Y hemos visto que no tenemos base alguna para decir que necesariamente se deduce que un Dios omnipotente, omnisciente y todo bien, crearía un mundo en el que no existiera el sufrimiento. En tal caso, no podemos saber

¹² Véase, por ejemplo, Tenzin Gyatso, Dalai Lama XIV, *Universal Responsibility and the Good Heart*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1980, p. 35; cf. p. 40.

en abstracto qué tipo de mundo crearía un Dios omnipotente, omnisciente y todo bien. Todo lo que sabemos es que tenemos el mundo que tenemos. Es este mundo el que tenemos que entender, con o sin Dios. Algunas personas han escogido a Dios.

En vista de ello, creo que también podemos atacar el presupuesto de la inconveniencia del sufrimiento. Acabo de terminar de leer la biografía del mártir y santo isabelino católico Edmund Campion escrita por Evelyn Waugh. Parece claro que estos sacerdotes católicos, que regresaron a la Inglaterra protestante para atender en secreto a sus semejantes esperaban y ciertamente iban en busca del martirio. Deseaban dar testimonio de su fe con paciencia mientras eran colgados, arrastrados y descuartizados. Eso, imagino, duele. De este modo, Campion y sus amigos desearon dar testimonio del sufrimiento.

La respuesta obvia es que no deseaban el sufrimiento que eso implicaba. Deseaban la reconversión de Inglaterra, la corona de mártir o lo que fuera. En cualquier caso, seguro que lo que deseaban era alcanzar la felicidad. El sufrimiento solo era el medio inevitable para tal fin. El motivo de sus acciones era, en realidad, encontrar la felicidad. Pero, ¿es eso cierto? No me parece tan evidente. No es así como un cristiano entiende los motivos de los martirios. Su motivo era cumplir la voluntad de Dios, lo cual no tenía por qué conducir a la felicidad. Para un teísta, cumplir la voluntad de Dios es axiomáticamente un fin en sí mismo. Pensar que alguien cumple la voluntad de Dios por alguna otra razón es básicamente no entender ni la teología ni la psicología del teísmo. Un cristiano no cumple (o no debería cumplir) la voluntad de Dios con el fin de obtener alguna futura ganancia, cierta clase de placidez, para sí. Si se cumple la

voluntad de Dios con objeto de obtener alguna ventaja hedonista, no se habrá cumplido la voluntad de Dios.

Lo que quiero argumentar es, en realidad, muy simple. Es lo siguiente: Si Dios existe —tal como se entiende en la tradición cristiana— y si uno es cristiano, entonces no cabe la posibilidad de obrar mal al cumplir la voluntad de Dios. En ese sentido, para el cristiano es un imperativo absoluto cumplir la voluntad de Dios. Esto queda ilustrado repetidas veces en la Biblia. La voluntad de Dios no es éticamente negociable. Si esto es cierto, entonces cualquier pregunta referente a lo que nos suceda, a nosotros y a otras personas, cuando seguimos la voluntad de Dios es circunstancial y como tal irrelevante. De lo que se sigue que la cuestión de la felicidad también es irrelevante. Si la felicidad se deriva de cumplir la voluntad de Dios, esa felicidad es una condición impredecible y por consiguiente un acto de la gracia de Dios totalmente inmerecido. Así, el cristianismo no es en absoluto para la humanidad. El cristianismo se concentra en Dios.

Supongamos que Dios hubiera creado un mundo en el que cada vez que se cumpliera su voluntad, a esto le siguiera el sufrimiento. Bajo tales circunstancias, porque es Dios y porque es el Creador, todavía tendría que cumplirse su voluntad. Un cristiano solo desea cumplir la voluntad de Dios. Cuando un cristiano cumple la voluntad de Dios, lo hace porque cree en Dios, y Dios es Dios. Este es el fin del asunto. El cristiano ha salido del círculo de sus propias experiencias. El Otro que es Dios, un ser necesario, también es en sí mismo una explicación total y suficiente. Edmund Campion estaba preparado para sufrir, y descaba sufrir hasta tal punto simplemente porque estaba convencido (con razón o sin ella) que era eso lo que Dios quería. Si Dios había creado un mundo en el que solo había su-

frimiento y había situado a Campion en ese mundo, Campion desearía el sufrimiento si era eso lo que Dios quería. Sencillamente, no es cierto que todos queramos alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Hay algo más fundamental que disfrutar de sensaciones placenteras. El teísta intenta explicar esto en función del concepto del deber, bastante pasado de moda; deber primero y ante todo para con Dios y después deber para con nuestros semejantes. Debemos obediencia a Dios, y a la luz de Dios tenemos el deber para con nuestros semejantes de preocuparnos por ellos, de cuidarlos y respetarlos.

Quizá haya aquí, efectivamente, alguna conexión entre el hedonismo del mundo moderno —el supuesto axiomático de que todo conduce de vuelta a las experiencias placenteras y a evitar el sufrimiento— y el colapso moral que muchos sienten en nuestra sociedad contemporánea, el colapso del respeto al prójimo. Creo que la moral equilibra el discurso sobre los derechos humanos con el discurso sobre las responsabilidades, los deberes. Pero mientras que los derechos son susceptibles de caer en una reducción egotista («mi derecho a disfrutar de mi felicidad»), los deberes y las responsabilidades demandan la valoración de los demás y la preocupación por su bienestar. Los derechos y los deberes se otorgan por el mismo hecho de pertenecer a una sociedad; una persona hipotética que no tuviera ningún deber tampoco tendría ningún derecho. Asimismo, creo que existe cierta clase de correlación entre derechos y deberes, de modo que si una persona apela a sus derechos en un caso en particular, puede estudiarse cuáles son sus correspondientes deberes. Hasta tal punto que si no cumplimos con nuestro deber puede que haya una mejora de nuestros derechos.

Si existe cierta clase de relación recíproca entre derechos y deberes para los miembros de un grupo social específico, y derechos y deberes solo tienen sentido en función de nuestra pertenencia a un grupo social, puede que esto tenga entonces implicaciones interesantes en nuestro contexto actual. Porque de ello se sigue que como Dios no pertenece a ningún grupo social, no se puede decir de Él que tenga deberes o derechos. Así, y como hemos visto, no podemos acusar a Dios de incumplir con su deber al no haber hecho el mundo distinto a como es. De tal manera, Dios no es inmoral. No tiene ningún deber para con nosotros. Al mismo tiempo, esto significa que no tenemos ningún derecho a esperar que el mundo sea distinto a como es. Pero también que, dado que Dios no tiene deberes, tampoco tiene ningún derecho a esperar que le rindamos culto y obediencia. ¿Es esto un problema? No lo creo. No hay duda de que podemos tener deberes para con aquellos que no sean miembros de nuestra comunidad (hospitalidad a los forasteros, por ejemplo) y que, como tal, no puede decirse que tengan derechos. De este modo creo que, aunque Dios no tiene derecho a que le rindan culto y obediencia, nosotros todavía tenemos el deber de rendir culto y obediencia a Dios.¹³

¹³ Supongamos que alguien acepta que Dios existe, pero todavía cuestiona nuestro deber de rendir culto a Dios y de obedecerle. Tristemente, hay muchas personas así; quienes dicen aceptar la existencia de Dios pero no hacen nada. Si no creen —estoy tentado a decir «sienten»— que tengan un deber para con Dios, a quien deben todo, ¿cómo persuadirles? Para mí, es esta una cuestión predominantemente moral. Es una cuestión de gratitud porque por su misma naturaleza es totalmente inmerecida, tan profunda que uno solo puede decir una y otra vez con devoción y lágrimas de amor: «¡Gracias, es tan fantástico, maravilloso, gracias!» Si una persona acepta a Dios pero no expresa su gratitud, ¿qué puede uno decir? Quizá no entienda realmente quién o qué es Dios. O tal vez no sea más que un desagradecido. ¿Puedo convencer a alguien de que sea agradecido?

Debería apuntar de pasada otra implicación que se deriva de observar una correlación entre derechos y deberes para con los miembros de una sociedad específica. No creo que estemos en condiciones de afirmar que los animales tengan derechos. Parece que si no podemos decir que los animales tengan derechos, podría concluirse que lo que sucede es que no entendemos los derechos de los animales. Y si podemos entender los derechos de los animales, deberíamos en la misma medida poder entender los deberes de los animales y que los animales incumplan sus deberes, esto es, se comporten inmoralmente. Al relacionar los derechos con los deberes también se infiere que no podemos hablar de manera adecuada de los derechos del nasciturus o de quienes, por ejemplo, permanecen en coma irreversible. Ya que ninguno de ellos puede tener deberes. Pero nosotros sí que podemos tener deberes para con los animales y para con el niño nonato, sin que ni los animales ni el nonato tengan derechos. Incumplimos nuestro deber si, por ejemplo, metemos un gato en el microondas. Nos comportamos así de forma completamente inmoral porque estaríamos incumpliendo de lo lindo con nuestro deber de no hacer daño al inocente, no porque hayamos infringido el derecho del gatito a no ser herido. El deber de no herir al inocente es fundamental para vivir en sociedad, y estamos en una sociedad. Podemos sostener que el comportamiento hacia animales y fetos que queríamos garantizar al hablar de derechos, puede en realidad garantizarse apelando a nuestros deberes. Estoy aquí influenciado por el modo en que todo el sistema social de la India clásica estaba también basado en deberes (*Dharma*), más que en derechos. Me parece preferible referirme a nuestro deber para con, por ejemplo, los animales, que hablar de los de-

rechos de los animales. Ello se debe a que es mucho más difícil precisar y establecer los derechos que los deberes. No tengo muy claro lo que queremos decir al hablar de los «derechos» de los animales, o de dónde derivan sus derechos. Pero es fácil entender cómo alguien pueda sostener que los miembros de una sociedad, en tanto que miembros comprometidos con esa sociedad, adquieren deberes. Parece mucho más fácil abogar por nuestros deberes en cuanto miembros de una comunidad, o en función de la clase de ser que somos, o como el tipo de ser que querríamos llegar a ser (esto es, virtuosos) o lo que fuese, que abogar por que las criaturas que no son humanas, o que no son miembros funcionales de nuestra comunidad, o que no pueden participar de los deberes de los miembros de la comunidad, tengan derechos. De modo que debiera ser posible explicar cómo, en tanto que miembros humanos del grupo específico del que somos miembros, tenemos deberes para con los animales, para con el neonato y para con las personas en coma irreversible. Podríamos sostener, por ejemplo, que tenemos deberes para con los miembros más débiles de nuestra especie y de otras especies. Es evidente que al hablar de deberes utilizamos el lenguaje de la moral, y el lenguaje de la moral solo puede utilizarse para hablar de seres capaces de establecer relaciones expresamente morales. Pero en ese caso, el lenguaje sobre los derechos también podrá utilizarse solo al hablar de seres capaces de establecer relaciones expresamente morales.

Dar primacía a los demás (tras dársela a Dios) requiere huir por completo de las sensaciones personales. Requiere una completa trascendencia del círculo egotista que privilegia la conciencia, las experiencias y las sensaciones admitidas. En última instancia, sospecho que semejante

trascendencia total, que basa firmemente la moral en los deberes y responsabilidades y de este modo proporciona un marco para poder apelar a los derechos, solo puede proceder de un cambio total del yo al Otro. No todo empieza y acaba en la humanidad, ni en la felicidad, sino en Dios, el Otro.

Las muchas estrategias budistas para transformar la mente

Una vez que consideramos como algo axiomático que la religión consiste en la transformación de la mente —de la avaricia, el rencor y el engaño a sus opuestos—, parece obvio que lo más importante desde el punto de vista religioso en términos cotidianos es «convertirse en una persona mejor». También esto es fundamental en el mensaje del Dalai Lama. En términos prácticos específicos, la religión trata de la bondad, de la amabilidad. Pocas personas están dispuestas a discrepar ya que ¿quién podría discrepar con la virtud?

Los budistas a menudo afirman que una de las mayores contribuciones que el budismo puede hacer a este proyecto es su gran variedad de estrategias para transformar la mente. El budismo cuenta con muchas técnicas, prácticas y enseñanzas, todas ellas con un único objetivo: hacer de la gente mejores personas y, a la larga, seres humanos iluminados, más felices. Como dice un texto budista: «Todas las enseñanzas de Buda tienen un solo sabor, el de la liberación». Los seguidores de otras religiones no necesitan convertirse en budistas, pero pueden aprender de ellos, adicionando a sus prácticas religiosas, por ejemplo, las técnicas de meditación budista.

Pero creo que, al hacer esto, hemos de tener cuidado de no aceptar sin sentido crítico las presuposiciones de la retórica budista en su defensa. Podemos cuestionar la obviedad del axioma que dice que la religión consiste en la transformación de la mente, y que lo importante en términos cotidianos es llegar a ser mejor persona. También podemos cuestionar la idea de que el budismo es superior a otras religiones por su gran variedad de estrategias para transformar la mente. Ya que todo esto se basa en la asunción del concepto budista sobre lo que es la religión, y por consiguiente en la visión budista de qué hacer para alcanzar esos objetivos.

El supuesto budista propende a ser que la transformación de la mente de manera correcta es algo que uno provoca, fundamentalmente a través del trabajo de la propia mente en la solitaria privacidad de la meditación. Según mi experiencia, los rituales budistas, por ejemplo, se conciben en el espíritu de la meditación (como en el caso de los rituales tántricos del budismo tibetano) y por tanto son, en última instancia, aunque comunitarios, subordinados al objetivo de la transformación privada, personal, a través de las correspondientes experiencias. El individuo que haya pasado por las experiencias adecuadas, esto es, que haya transformado la mente, expresa luego ese hecho exteriormente en el cuidado y preocupación por los demás, beneficiando a todos, tal como hizo Buda. Pero la persona trabaja ante todo sobre sí misma para dar lugar a las experiencias correspondientes. Cuando el budista dice que el budismo tiene una variedad superior de técnicas para transformar la mente, lo dice en este contexto. Por ejemplo, desde que en el cristianismo los paralelismos se identifican con la meditación cristiana, quienes adoptan

este enfoque aceptan de forma generalizada que los que de verdad expresan en qué consiste la religión (cristiana) son meditadores cristianos, monjas o monjes contemplativos, o los llamados «místicos».¹⁴

Aquello en lo que están involucrados los místicos, se piensa, es en líneas generales el mismo proyecto que el de los budistas: la transformación de la mente con el fin de convertirse en mejor persona y, por último, cierta clase de «iluminación» mediante las correspondientes experiencias. Ciertamente, habrá quienes sostengan que todas las religiones tratan de lo mismo. Y en lo que respecta a la esencia de cada una de ellas —las correspondientes experiencias místicas, descritas por lo general como experiencias no conceptuales y no duales— todas las religiones dicen la misma cosa.

Pero me parece que gran parte de todo esto podría ser cuestionado, y que es de dudoso valor a la hora de abordar el cristianismo.

Si leemos el Nuevo Testamento, no encontramos ninguna sugerencia inequívoca de que Jesús tuviera esa clase de experiencias comúnmente llamadas «experiencias místicas»: sensación de pérdida del yo, ensimismamiento no dual o unidad con el universo, experiencias de éxtasis divino, visiones de Dios, resplandor o lo que sea. Tampoco basa su mensaje en la centralidad de las experiencias o sensaciones supranormales específicas. Leemos que Jesús rezaba a Dios. Otras personas lo vieron conversando con antiguos profetas. Hablaba con Dios como un hijo habla con su padre. Hablaba de su unidad con Dios. Hablaba

¹⁴ ¿Quién dijo que el misticismo empieza en la niebla, se centra en el Yo y termina en el cisma?

como alguien con autoridad. Pero no se dice nada sobre su mente ni sobre sus experiencias. Tampoco se encuentra ninguna descripción aparente de experiencias tales como las de los grandes místicos de las religiones del mundo. Sencillamente, Jesús no dice nada sobre la meditación ni recomienda a sus seguidores el camino de la mística. Su mensaje parece haber sido el de la salvación para todos, junto con el arrepentimiento y la novedad de la vida —una transformación de la conducta fundamentalmente moral— no el de la habilidad para la meditación de una pequeña elite capaz.

Y, sencillamente, no es cierto que todas las religiones digan la misma cosa, ni en lo referente a las doctrinas ni en lo referente a las prácticas. Ni tampoco lo es en función del nivel de las experiencias vinculadas al hecho de ser cristiano, ser budista, ser pagano o ser un chamán. El hecho de que cierta minoría de miembros de cada una de las religiones más importantes —«místicos»— hablen en común de una experiencia abrumadora e inefable que identifican con el centro de sus religiones (Dios, la vacuidad, o lo que sea) no quiere decir que todos ellos experimenten la misma cosa. Y mucho menos implica que esa experiencia sea la esencia de su religión, de lo que su religión trata en realidad. Decir esto es negar las mismas diferencias entre religiones que en realidad conforman la identidad de las religiones que la mayoría de los miembros siguen y valoran. Son estas diferencias las que contribuyen a la esencia de cada religión, cualquiera sea el sentido significativo de «esencia». La alternativa es afirmar que la mayoría de los miembros de una religión no entienden en qué consiste realmente su religión. Quienes buscan la identidad de todas las religiones en una experiencia no dual, no conceptual e inefable

terminan por adoptar una posición que abarca un grado considerable de intolerancia, intolerancia hacia lo que los mismos creyentes dicen de sus propias religiones.

Si dos personas explican haber tenido una experiencia de *X* y que era no dual, no conceptual e inefable, justamente no están diciendo nada ni sobre *X* ni sobre la experiencia de *X*. La experiencia de *X* no tiene contenido. De este modo no pueden afirmar que ambas experiencias sean de la misma cosa. Sería una contradicción. Pueden, claro está, intentar decir que son la misma clase de experiencia, pero solo en base a que ambas han sido expresadas —conceptualizadas— como experiencias no duales, no conceptuales e inefables. Ambas pertenecen al mismo tipo de experiencias toda vez que son miembros de una clase de experiencias que carecen de contenido, incluso aquel contenido que les permitiría ser llamadas experiencias. Afirmar que esta es la esencia de todas las religiones, y que se conceptualiza de maneras distintas según sean las expectativas culturales, me parece un tanto absurdo. Quienes interpretan de este modo el cristianismo están exactamente adoptando un modelo derivado de una particular comprensión de ciertas formas de budismo, o quizá de la tradición hindú Vedānta Advaita. Que esta es la esencia de todas las religiones expresa su fe; y se trata de una fe rival al cristianismo tal y como ha existido en la ortodoxia a lo largo de la historia.

No todos los fundadores de las religiones están de acuerdo con una experiencia no conceptual. No todos ellos sostienen que esta experiencia exprese la esencia de lo que están intentando decir. Simplemente, no es cierto en modo alguno que lo que enseñó Buda ni lo que enseñaron Cristo o Mahoma —o el pagano, o el chamán— sea esencialmente lo mismo, expresado de forma distinta solo a causa de con-

textos culturales diferentes. Si hay una característica en la que Buda, Jesús y Mahoma coinciden es en el hecho de que sus enseñanzas no estaban precisamente de acuerdo con los contextos ni con las expectativas culturales. Cada uno a su modo enseñó algo radicalmente inesperado y provocativo. Como dijo Buda, sus enseñanzas «iban a contracorriente». Mahoma tuvo que luchar. Jesús consiguió que lo mataran.

Esto es lo que cabría esperar en el caso del cristianismo, dado los orígenes judíos de Jesús. Por aquel entonces, el judaísmo no era una religión de experiencias místicas. Era la religión de la alianza con Dios. Los profetas recordaban la alianza a quienes se habían comprometido con ella, devolviéndoles a sus compromisos y a un comportamiento comunitario apropiado como el de la pureza ritual. Pese a lo que pueda llegar a pensarse a veces, este regreso a la pureza ritual y a las estrictas exigencias de la alianza eran precisamente la principal preocupación de la comunidad esenia contemporánea, responsable (si lo fue) de los manuscritos del Mar Muerto. La meditación también formaba parte de su práctica, aunque no entendida como una búsqueda de experiencias directas de Dios («Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida», Ex 33, 20). Aquí «meditación», del hebreo *hagah*, o *siyach*, palabras ambas que también guardan relación con hablar o decir («susurrando su ley día y noche»: Sal 1, 2), significa el estudio de la Tora, las escrituras hebreas, y su interpretación y aplicación a los acontecimientos históricos. La meditación, tal y como aparece en la Biblia hebrea, también significa considerar, reflexionar sobre la grandeza y las obras de Dios. Habría sido asombroso en un mundo como ese encontrar a Jesús alabando experiencias místicas no conceptuales de Dios. Bueno, muchas de las cosas que

Jesús dijo sí eran asombrosas. Pero abogar por las experiencias místicas no conceptuales no fue una de ellas.

Si lo pensamos, ¿qué podría significar tener una experiencia de Dios? ¿Podría en realidad llegar a haber una experiencia de Dios tal como Él es en sí? ¿Cómo podría algún ser creado disfrutar de semejante experiencia? Quienes hablan así no tienen ni idea de lo que están diciendo. Ningún ser creado puede llegar a tener ni idea de cómo sería —ni siquiera de experimentar— Dios en sí mismo. Las palabras dejan de tener significado. Y no quiero decir con ello que las palabras dejen de tener significado porque una experiencia semejante estaría más allá de todo lenguaje, de toda conceptualización, o de lo que fuera. Lo que quiero decir es que ningún ser creado podría tener esa clase de experiencia. No podría existir una experiencia semejante. Quien crea que sería posible experimentar a Dios en sí mismo no puede estar refiriéndose a Dios. No saben lo que Dios es.

Y lo que me preocupa es precisamente la ausencia de Dios en nuestra visión «budista» de lo que es el cristianismo. Dios en sí mismo no puede ser experimentado, o ser una experiencia. Por lo tanto, Dios, tal como es en realidad, se omite por completo. El supuesto es el de la centralidad de las experiencias, y como experiencias se cree de ellas que proceden de la voluntad propia. El meditador provoca la experiencia meditativa. Dios se convierte en algo secundario, o desechable, si no resulta de «beneficio práctico» a la hora de provocar las experiencias deseadas. Así lo expresa el Dalai Lama:

En el mundo hay muchas religiones diferentes. Cada una de ellas tiene características específicas propias, su modo único de presentar el camino espiritual. Los tibetanos ele-

gimos el budismo como religión nacional. El budismo es una religión apetecible y profunda porque no es un camino de fe sino un camino de razón y conocimiento. Buda afirmó que su doctrina no tenía que ser aceptada por la fe sino solo a la luz de la razón y del conocimiento... Si Buda no dependió de la verdad en sus enseñanzas, si estas hubieran sido mera superstición, no nos habría aconsejado que juzgásemos críticamente sus palabras de esta forma. En lugar de eso, nos habría dado un dogma del tipo, «Creed en lo que os digo o llegaréis a experimentar el sufrimiento»... Muchas religiones comienzan con la idea de un Dios... Aunque esta sea una respuesta sencilla, no es susceptible de ser demostrada lógicamente [sic]. Por consiguiente, Buda la evitó e intentó plantear una doctrina que pudiera fundamentarse mediante la razón desde todo punto de vista... Al evitar el uso de la teoría de un Dios, Buda también esquivó los muchos efectos colaterales problemáticos que esta conlleva... Las religiones que se basan en la «teoría de un Dios» con frecuencia no permiten que se rechacen las «palabras de Dios», aunque contradigan toda lógica. Esto puede fácilmente impedir el desarrollo de la investigación filosófica... Buda intentó presentar un camino meramente basado en la razón, y expresado únicamente en función de los problemas humanos y de las metas de los hombres.¹⁵

Creo que este texto resume en gran medida lo que he estado intentando decir en este libro sobre por qué llegué a cuestionar el enfoque budista. Ciertamente, se trata de una expresión honesta del punto de vista personal del Dalai Lama, el cual no ha variado a lo largo de los años.

¹⁵ Tenzin Gyatso, *Universal Responsibility*, pp. 8-11.

Está tomado de una conferencia relativamente temprana ofrecida en un principio en su propia lengua a los refugiados tibetanos en Delhi y publicada en la India. Se describe como representativo de «la naturaleza personal y directa con la que su santidad se comunica con su pueblo».¹⁶

Pero he sostenido la racionalidad de la creencia en Dios (la verdadera existencia de Dios, no solo la adopción de la

¹⁶ Ibid. P. 2. Acabo de ver un nuevo libro de Deepak Chopra en una librería. Chopra es un médico que se ha granjeado gran reputación como consejero de autoayuda New Age. Sus libros se venden en el mundo entero. Esta nueva obra trata de las fases por las que uno tiene que pasar al experimentar a Dios. No estoy del todo seguro cómo el ser médico capacita a una persona para ser un experto en la materia, o de si Chopra afirma haber experimentado a Dios. Pero el libro es aprobado por muchas autoridades, entre las que destacan el Dalai Lama y el budista R. A. F. Thurman, quienes parecen pensar que este libro será muy beneficioso para todos. Pero lo que me desconcierta es que, en tanto que budista, el Dalai Lama no cree en Dios. ¿En qué está pensando, entonces, al apoyar un libro sobre llegar a experimentar a Dios? No cabe duda de que la respuesta es que sea lo que sea lo que Chopra entienda por «Dios», es perfectamente compatible con el ateísmo del Dalai Lama. Sospecho que Chopra (en común con muchas personas pertenecientes a tradiciones indias) en realidad cuando se refiere a «Dios» quiere decir el «Verdadero Yo», la naturaleza última, final, más íntima de los seres conscientes, o algo parecido. Naturalmente, la cuestión del Verdadero Yo también resulta problemática para los budistas, pero por lo que respecta al Dalai Lama, es este un tema de disputa ontológica a un nivel demasiado enrarecido para la gente común y corriente. Si tomamos el «Verdadero Yo» como el nivel más sutil de la mente, lo que el Dalai Lama aceptaría y llamaría «Luz clara», el nivel fundamental de conciencia, tal vez sea aceptable por razones ecuménicas llamar a eso el «Verdadero Yo». Tengo la firme sospecha de que el libro de Chopra trata en realidad de las experiencias propias, de experimentar niveles de la propia mente, de uno mismo o (si se quiere) del propio Yo. Igual que el Dalai Lama, suscitando sentimientos de felicidad. Las sutilezas metafísicas, o diferencias, pueden venir después.

¿Qué tiene todo esto que ver con Dios? Aquí el único Dios es el propio Yo, uno mismo. De modo que la «Teoría de un Dios» pasa a ser una cuestión de aspectos prácticos de la descripción: qué descripción se ajusta mejor para suscitar la meta acordada de la felicidad.

«teoría de un Dios»). He mantenido que si el budista es racional por no creer en Dios, el teísta es igual de racional por creer en Él. Si el teísta está sujeto a la «fe» al optar por el ser necesario, el budista también está supeditado a la fe al defender que simplemente no hay explicación última al modo en que las cosas son. Si el teísta está sujeto a una «fe ciega» al adoptar a Dios y no cuestionar su educación y su adhesión cultural a Dios, o no someterlo a un examen mínimo, del mismo modo creo que también el budista está sometido a una fe ciega. Porque el budista también tiende con la misma frecuencia a no cuestionar ni su educación ni su adhesión cultural al hecho de que no exista un Dios, ni lo somete a un examen mínimo.

Los supuestos cristianos son exactamente lo contrario a aquellos que se consagran en nuestra cita del Dalai Lama. Debería bastar para que el cristiano se cuestione aquí el enfoque budista y, por tanto, se pregunte si se trata simplemente de que el budismo tenga más estrategias para transformar la mente, estrategias que el cristiano puede llegar a dominar sin que medie compromiso alguno por su parte. El supuesto fundamental cristiano es que la religión no trata de experiencias. El cristianismo (y el judaísmo y el Islam) trata de Dios, y de su acercamiento a la humanidad. No la supersticiosa e irracional «teoría de un Dios» del Dalai Lama que impide el desarrollo de la investigación filosófica, sino del Dios vivo. La aproximación de Dios a la humanidad se llama «gracia» y como quiera que el cristianismo favorece la virtud y condena el vicio, como quiera que busca la transformación de la mente —de una mente llena de pecado a una virtuosa—, y los actos que resultan de esa mente, esta transformación es para el cristiano iniciada por Dios en la gracia. El receptor no da pie a ella mediante estrategias dirigidas a modificar directamente la mente, estrategias que

para los budistas están basadas en la superstición teísta y en un miedo a la investigación racional. Si comenzamos por pensar que lo importante son diversos tipos de experiencias, entonces puede que a la larga acabemos por decidir adoptar el modo experiencial directo del budismo. Me temo que al presuponer con los budistas la primacía de las experiencias, la aproximación «budista» perderá a Dios por completo.

El hecho de que aquí el cristianismo comience con Dios y la gracia constituye obviamente una de las razones por las que quienes hoy día tienen dificultades con el concepto de Dios se inclinan por pasarse a una religión como el budismo, que empieza desde un punto muy distinto y que promete beneficios experienciales prácticos y directos. Pero tenemos que ser claros con respecto a la envergadura de semejante cambio. Es la presencia de Dios en el cristianismo lo que tantas veces lo convierte en la antítesis exacta del budismo. Y Dios no es ninguna clase de accesorio opcional. No es que el cristianismo y el budismo sean básica, fundamentalmente, semejantes, a excepción de que el cristianismo añade algo llamado «Dios» (la «teoría de un Dios» del Dalai Lama) y que los budistas consideren que, por razones prácticas, están mucho mejor sin él. El cristianismo se centra en, trata de, la presencia de Dios, de Dios mismo. Dios permea el cristianismo porque hace todas las cosas. Incluso aquellos aspectos del cristianismo que parecen análogos a los del budismo son, a la luz de Dios, muy diferentes. No se puede sortear la elección.

Por consiguiente, no es simplemente cuestión de que la gloria del budismo consiste en que tiene muchas estrategias para transformar la mente. La presunción cristiana de que Dios llega a la humanidad en la gracia, en vez del meditador que se dedica a cultivar su propia mente, se refleja

de suyo en la práctica cristiana. Antes pensaba que el budismo superaba al cristianismo en el énfasis que ponía en la experiencia personal real de lo que enseña. Creía que, comparadas con las sesiones de meditación budista, las ceremonias religiosas no acababan de captar la idea. ¿Cómo podían llegar a alcanzar la verdad todas esas personas que cantaban himnos de pie en edificios llenos de corrientes de aire, comparado con adentrarse en uno mismo a través de la meditación y con las experiencias que eso engendra?

Sospecho que esta ha sido una experiencia frecuente entre aquellos ex cristianos occidentales que decidieron convertirse al budismo. Pero todo esto presupone la orientación budista esbozada anteriormente y no la del cristianismo. ¿Por qué debería encontrarse a Dios en la meditación? ¿Por qué no encontrarlo en iglesias llenas de corrientes de aire mientras se cantan himnos? Si mantenemos que Dios no es una experiencia y es Él quien se aproxima a nosotros —no podemos obligarle— entonces parece evidente que «encontrar a Dios» no significa lo que nuestra explicación del «budista» presupone que es. De hecho, para el cristiano encontrar a Dios es encontrar la Iglesia de Dios y hacer lo que Él nos exige que hagamos. Esto significa que una persona puede proclamar haber encontrado a Dios si, de forma paradigmática, ama y rinde culto a Dios tal y como se nos prescribe que hagamos, trata a tu prójimo como a ti mismo, etcétera.

Este rendir culto a Dios conforme a lo establecido, etcétera, es a lo que llamamos «tener fe». Eso es lo que significa encontrar a Dios. «Tener fe» no significa sencillamente decir de forma casual «creo X», o Y, o Z. Vemos una vez más que el hecho de que el cristiano encuentre a Dios no es cuestión de experiencias *per se*, sino que tiene que ver

con una actitud comunitaria. Por supuesto, esto incluye las plegarias y quizá la contemplación, la meditación. Por supuesto, también se nos promete que incluirá la experiencia *post mortem* de Dios. No se puede estar en perfecta relación con Dios y nuestros semejantes, y ver a Dios tal como es, sin que haya experiencias de por medio. Pero nada de ello depende de la primacía de las experiencias como tal.

Señor, mi Dios y Salvador, no busco más experiencias que cumplir con tu voluntad. ¿Y cómo puedo si quiera hacer algo así? ¿Quién soy yo para andar en busca de experiencias de Ti?

Un amigo cristiano me ha comentado que el defecto de mi aproximación es que minimizo la importancia de la búsqueda de la perfección y la santidad. Sin embargo, ¿por qué puede alguien pensar que haga algo así? Estoy totalmente de acuerdo con el documento *Lumen Gentium* del Vaticano II, que nos dice que «todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre». ¹⁷ Pero, ¿en qué consiste la santidad y la perfección? El mismo documento del Vaticano II nos explica que «la santidad se expresa multifórmemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida». ¹⁸ Y todo fiel debe:

¹⁷ W. M. Abbot (ed), *The Documents of Vatican II*, Geoffrey Chapman, Londres y Dublín, 1966, p. 29. [En castellano: *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2006]

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

Aplicarse asiduamente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al solícito servicio de los hermanos y al ejercicio de todas las virtudes. Pues la caridad, como vínculo de perfección y plenitud de la ley (...) rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo.¹⁹

En otras palabras, la llamada a la santidad y a la perfección es una llamada a cierto tipo de comportamiento, a una manera de vivir, que emana de una creciente unión de conformidad con la voluntad de Cristo.²⁰ Para nosotros es una forma de estar en el mundo, en comunidad, con los demás —un modo de virtud— no la privacidad de las experiencias. Y es esto lo que debemos esperar, ya que coincide con las ideas de perfección y santidad de la Biblia y de la Iglesia primitiva. En la Biblia hebrea, el término santidad (hebreo: *qodesh*, relacionado con la diferencia de Dios, su nota distintiva) es principalmente un atributo de Dios, no de la humanidad. Se puede decir de otros, como del mismo Israel, en la medida en que los demás compartan esa nota distintiva por asociación con Dios; y este uso compartido se plasma en la pureza de comportamiento, fidelidad a la alianza. La perfección²¹ es un atributo de plenitud, de integridad, de carencia de alguna deficiencia o de rectitud moral. Esto también queda reflejado en un importante versículo del Nuevo Testamento, en Mateo 5, 48, «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro

¹⁹ Ibid., p. 70-71.

²⁰ Santa Sede, *Catecismo de la Iglesia católica*, PPC, Madrid, 2005.

²¹ Por ejemplo, en hebreo *tam*, se utiliza en Job 1, 8, o *tamiym*.

Padre celestial» (cf. Mat 19, 21). El término en griego aquí es *teleios*, relacionado con *telos*, el fin, como aquello que ha llegado a su fin, que ha alcanzado su objetivo natural y en consecuencia está completo. Uno debería ser lo que tiene que ser, como diría Aristóteles, de conformidad con el ideal divino.²² Clemente de Alejandría glosa Mateo 5, 48 alrededor del año 195 de nuestra era, con: «Esto se consigue perdonando los pecados, olvidando las injurias y viviendo desapasionadamente». Y en alguna otra parte dice: «Tal y como yo la concibo, la santidad es pureza de mente, acto, pensamiento y palabra. En último grado, es impecabilidad en sueños». Ya que: «Abstenerse de pecar no es suficiente para alcanzar la perfección, a menos que una persona también asuma la labor de la rectitud: la actividad de hacer el bien».²³ En ningún lugar de estos primeros escritos se nos sugiere que la perfección y la santidad, en tanto que metas cristianas, sean ante todo cuestión de clases de experiencias privadas específicas. Evidentemente, solo son cuestión de comportamiento público. Lo mismo encontramos en un pensador de la época medieval como Tomás de Aquino:

Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal

²² R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, Londres, 1989, p. 644.

²³ Citado en D. W. Bercot (ed.), *A Dictionary of Early Christian Beliefs*. Hendrickson, Peabody, 1998, pp. 507-508.

de los preceptos de la ley divina (...) Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos.²⁴

Esta interpretación comunitaria y conductual de la santidad y la perfección debe contrastarse con el subjetivismo postkantiano de Rudolf Otto (1869-1937). En su libro *Lo santo* analiza la experiencia —una sensación de «lo santo»—, de un *mysterium tremendum et fascinans*, encontrado en todas las religiones. Se trata de un sentimiento de misterio que aterra y estremece y que no obstante cautiva y fascina. Lo santo se identifica con el género humano a modo de experiencia sobrenatural. El mismo subjetivismo puede apreciarse en William James (1842-1910), quien habla de

un sentido de la realidad, la sensación de una presencia objetiva, una percepción de lo que podríamos llamar «algo hay», más profundo y más general que cualquiera de las «sensaciones» especiales y particulares mediante las que la psicología actual supone que se nos revela originalmente la realidad existente.²⁵

Lo santo ha pasado a ser una categoría multicultural e interreligiosa de la experiencia. La esencia de nuestro encuentro y conformidad con la santidad se ha convertido en sensaciones privadas, sentimientos extraños, descubiertos en las diferentes religiones. En tanto que experiencias importantes, sus orígenes —Dios, meditación, ejercicios de respiración o drogas— dejan de tener importancia.

²⁴ Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 2001.

²⁵ Citado en R. McBrien, *Catholicism*, Geoffrey Chapman, Londres, 1994, p. 216.

Me parece que esto no tiene, de por sí, nada que ver con la invitación cristiana a la perfección y a la santidad.

Para la tradición cristiana, aquel que encuentra realmente a Dios se transforma al pasar de la pecaminosidad a la virtud, a pesar de que como ser humano tenga tendencia a caer de nuevo en el pecado. Tras encontrar a Dios, y al volver una y otra vez a Él como agradecimiento a su perdón y para venerarlo, la transformación se hace más profunda, la caída cada vez menos frecuente. A la larga, se está en condiciones de alcanzar la perfección a través de la gracia de Dios, una perfección que se expresa a sí misma en la virtud. La visión cristiana es que todo esto solo acontece mediante la gracia inmerecida de Dios, a la que se responde en agradecimiento. No tenemos que propiciar sentimientos paranormales. No tenemos que tener experiencias místicas. Esto es, por cierto, algo con lo que Shinran habría estado de acuerdo.

Una de las implicaciones de todo esto es que el tipo de estrategias para transformar la mente previstas por el cristiano es exactamente la clase de estrategias que, a decir verdad, encontramos en la práctica cristiana. Incluye los sacramentos, sobre todo ir a la iglesia y el sacramento de la reconciliación (confesión), la oración, el culto, etcétera. También puede incluir la meditación y la contemplación —como medios para llegar a conocer y amar a Dios, y obedecer sus deseos aún más— pero no necesariamente. De modo que una vez que vemos cómo el cristiano se aproxima a estas cuestiones, no se infiere simplemente que el budista tenga más estrategias para transformar la mente que el cristiano. Lo que cuenta como una «estrategia para transformar la mente» —o para alcanzar el crecimiento espiritual— depende de la naturaleza de la religión, y de la visión que tenga de su fin.

Además, tampoco se deriva que el budismo sea más efectivo en la «transformación de la mente» que el cristianismo como resultado de sus muchas estrategias. La efectividad de las estrategias dependerá de la meta de las mismas. Los cristianos necesitan cuidarse mucho de no asimilar sin sentido crítico los supuestos de la meditación budista, sobre todo porque a menudo parecen coincidir con la orientación experiencial narcisista de la cultura contemporánea.

Los cristianos no han pensado tradicionalmente en la meta final en términos de experiencias *per se*, sino que lo han hecho en función del amor entre Dios y su pueblo, y entre la gente misma. Esta relación es fundamentalmente dualista. Cuando se emplea la imagería erótica, como sucede a veces, la imagen utilizada es la de la Iglesia como novia de Cristo. Se trata de una imagen muy antigua del cristianismo (véase Ef 5, 25-27). Una vez que abandonamos la búsqueda de experiencias extrañas, encontramos a Dios en el amor y en la misa. El amor no es en sí mismo una sensación. Todos los amantes saben que tales sensaciones son fugaces. El amor es más bien una forma de ser con el otro, con los otros, en comunidad. Es un modo de permanecer juntos, cada uno a la luz del otro, una forma de afecto. Es ahí donde encontramos a Dios. Eso es Dios. Y por consiguiente vivimos a la luz de Dios.

La Madre Teresa no pensaba que llegaría a ver a Dios a través del amor hacia aquellos que habían sido abandonados. No cometía buenas obras con el objetivo de contemplar a Dios, quizá después de la muerte en el cielo. Tampoco (que yo sepa) empezó sus obras de caridad tras cuidar de un niño agonizante y tener por ello una experiencia mística de Dios. Su dedicación y cuidado de niños moribundos nunca fue una preparación para, ni un alto en, sus experiencias de Dios. La experiencia de contemplar a Dios no fue nunca el fin úl-

timo de su misericordia. Más bien, su amor hacia los desfavorecidos representaba su encuentro con Dios, Dios bajo el aspecto de un desfavorecido, como resultado de que ella ya había encontrado a Dios. ¿Qué otro modo tenemos de encontrar a Dios, si no es bajo alguno de estos aspectos? En lo que a nosotros respecta, esta es la meta. Y no hay duda de que podemos encontrar y encontraremos a Dios bajo otra apariencia en una existencia *post mortem*, o quizá en la oración.

Cuando al cardenal Hume le preguntaron qué había descubierto tras una vida siendo monje, este observó: «Supongo que una fe más sencilla. Más profunda. Claro que no todo es un nubarrón desconocido. Dios se ha revelado a sí mismo convirtiéndose en hombre». Y cuando le preguntaron por la oración: «Oh, continúo perseverando en ello. En el mejor de los casos, es como estar en una habitación oscura con alguien a quien amas. No puedes verlo, pero sabes que está ahí.»²⁶ Peter O'Toole interpretó, en una película realizada en los años sesenta, a una persona que había decidido que era Dios. ¿Por qué? Porque se dio cuenta de que al rezar hablaba con él mismo (¿O debería escribirse Él mismo?)

¿En qué difieren ambos casos? ¿Podemos estar seguro de ello?

En la medida en que en el budismo la liberación comporta la no dualidad y la no conceptualidad no puede en sí mismo admitir ninguna relación de amor; y como quiera que conlleva una transformación mental, su principal preocupación no puede ser el otro (o el Otro, Dios). Si podemos hablar de una relación de amor, o de utilizar la imagería erótica, solo puede tratarse de un amor expresado en última instancia en términos de experiencias personales, la gran fe-

²⁶ P. Stanford, *Cardinal Hume*, p. 196.

licidad (*mahāsukha*) de la perfecta iluminación de la que se habla especialmente en el tantrismo budista. Aquí, el amor debe ser reflexivo. Vuelve sobre sí mismo en el juego infinito de la conciencia, el juego infinito de las experiencias.

Me pregunto si la primacía otorgada al juego reflexivo de las experiencias era lo que el cardenal Ratzinger (entonces prefecto de la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe, y hoy Papa) quería decir cuando, según recuerdo, supuestamente se refirió al budismo como «autoerotismo espiritual». Algo que no fue bien recibido entre los budistas.

Sobre la moralidad de los anhelos del Papa

Tengo entendido que el Papa siente un gran deseo de ver entrar a la Iglesia en el nuevo milenio. ¿Qué problema hay en ello?²⁷

Supongo que un budista llamaría anhelo (*trṣṇā*) a este gran deseo de una persona que (en tanto que cristiano) a todas luces no «ve las cosas tal como son de verdad». Tal anhelo es (para el budista) paradigmáticamente inapropiado.

Pero, ¿qué tiene eso de malo?

Bueno, dice el budista, a la larga solo puede conducir al sufrimiento. ¿Es esto tan obvio? Desde luego, un deseo tan fuerte podría ocasionar sufrimiento. Podría llevar al sufrimiento mediante su incumplimiento. El Papa podría verse defraudado. Cuanto mayor sea el deseo, mayor la decepción. No obstante, incluso si esto fuera cierto ¿se puede concluir que por tanto el gran deseo es malo? To-

²⁷ Nota del Editor: Recordemos que este libro se terminó de escribir en 2004, antes de la muerte de Juan Pablo II.

dos o la mayoría de los deseos pueden decepcionar. Los deseos vehementes —anhelos— pueden llevar a sufrir un gran desengaño. Pero evitar un deseo —incluso un anhelo— porque puede conducir al desengaño —incluso a sufrir un gran desengaño— parecería raro. Estos anhelos pueden estar mal si «bien» y «mal» se definen en términos de si conducen o no a la iluminación. Pero (dejando a un lado la cuestión de nuestra redefinición de «bien» y «mal») este solo sería un argumento convincente si primero estuviéramos convencidos de la virtud de la iluminación. Y, ¿acaso es evidente que la iluminación de una persona es paradigmáticamente acertada cuando alcanzarla supone que todos los deseos vehementes estén mal?

Tal vez el gran deseo del Papa pudiera conducir al sufrimiento porque él estaría dispuesto a supeditar todo a su alrededor para satisfacer ese deseo. Los otros se convertirían en un mero medio para alcanzar su objetivo, que consume todo lo demás. Pero de nuevo, ¿puede concluirse esto? Creo que la explotación inmoral de los demás para satisfacer un gran deseo no es consecuencia inevitable del gran deseo en sí mismo. Y puede que un profundo deseo tenga consecuencias elogiabiles. Quizá el Papa cuide más su salud, por ejemplo, a causa de su deseo de vivir hasta entrar en el siglo XXI. Todas estas consecuencias son contingentes y no se deduce del deseo vehemente, del anhelo mismo.

Pero los anhelos, nos dice el budista, inducen no obstante al sufrimiento porque anticipan reencarnaciones futuras, y en semejantes personas visiblemente no iluminadas estas siempre están sujetas a la *duhkha*: dolor, sufrimiento, frustración e incumplimiento. Así y aun con todo, el Papa sufrirá por su anhelo en vidas futuras de un modo u otro.

Se dice que solo una mente omnisciente, la mente de un Buda, puede comprender las obras precisas de *karman*; lo que se sigue en términos de consecuencias futuras de aquello que los budistas llaman intenciones «háviles» (*kuśala*) e «inhábiles» (*akuśala*). Solo un Buda sabe que con toda seguridad el Papa acabará sufriendo a causa de su anhelo, si no es en esta vida, en una futura, y cómo sucederá exactamente. El resto tiene que aceptarlo por fe hasta que ellos mismos vean la verdad cuando también se conviertan en Budas.

Pero para quienes no estamos iluminados no nos parece tan obvio por qué este fuerte deseo —este anhelo— de contemplar la Iglesia en el próximo milenio deba «anticipar» (por así decirlo) una reencarnación futura del Papa. El anhelo será satisfecho, supongo, después de las doce de la noche del 24 de diciembre de 1999 (el próximo milenio comienza para la Iglesia católica durante la conmemoración del nacimiento de Jesús, en Nochebuena). Supongamos que no se cumpla el deseo del Papa. Supongamos que muriera el 24 de diciembre a las 23.55 horas. ¿Por qué el incumplimiento de ese anhelo debería conducir a la reencarnación? Si volviera a nacer, la reencarnación del Papa no podría entonces cumplir su anhelo. Si el Papa muriera antes de ver cumplido su anhelo, es casi seguro que no se cumplirá nunca. Este sería el caso incluso si la reencarnación del Papa fuera la misma persona que el Papa, lo que no es así para los budistas. ¿Por qué, por tanto, forma parte de la naturaleza de las cosas el hecho de que si una persona no iluminada como el Papa muere sin haber cumplido un deseo, este anhelo acabará por anticipar una futura reencarnación del Papa?

Podemos seguir preguntándonos «¿por qué?» Pero las preguntas se tienen que interrumpir en algún momento. Para los cristianos terminan en Dios, como la respuesta a pregun-

tas del tipo «¿por qué hay algo y no nada?» y «¿cuál es la explicación última, la base final, por la cual las cosas son tal como son?» Para los budistas, sin embargo, no se trata de que el anhelo anticipe la reencarnación. Simplemente pertenece a la naturaleza de las cosas (*dharmatā*). Las cosas sencillamente están ordenadas de esa forma. Y no hay nada malo, de por sí, en declarar el final de los interrogantes llegados a ese punto.

Para los budistas, el deseo puede fácilmente conducir al anhelo a los no iluminados. El anhelo lleva al sufrimiento, ya que el anhelo de algo va a estar siempre vinculado a la frustración, a su incumplimiento y temporalidad. En cambio, para el cristiano, existe Dios en el que se cumplen todos los deseos. Naturalmente, Dios es eterno. Por tanto no está sujeto a tiempo. Se mantiene que Dios es perfecto, bien supremo, suprema belleza, suprema misericordia, suprema justicia, amor supremo y adorable. Nuestros deseos lo son en función de aquello que consideramos bueno, o bello, o adorable o por lo que sea. Dios es el único verdaderamente deseado en todos nuestros deseos, ya que si deseamos el bien, lo bello, el amor, etcétera, parece discutible pensar que, dada la posibilidad, no hubiera límites para cuánto de todo ello podríamos, o deberíamos, desear. De este modo todos deseamos realmente la perfección del bien, la perfección de la belleza, la perfección del amor. Eso es Dios. Es su cumplimiento último. Se deriva, por consiguiente, que tener un profundo deseo de Dios es, desde la perspectiva cristiana, muy loable. De hecho anhelar a Dios, si en verdad se trata de anhelar a Dios y no algo que se supone que es Dios es, en sí mismo, completamente apropiado. Y el anhelo de Dios, al lograr finalmente aquello que se anhela, encuentra allí su completa satisfacción. Nada resta en este anhelo que pudiera anticipar una reencarnación futura.

Por tanto, volvemos a encontrar que la perspectiva cristiana es exactamente lo contrario a la budista. ¿Cuál de las dos es correcta? ¿Cuál de ellas es más racional? ¿Cuál más deseable? ¿Es algo obvio?

La creencia en la reencarnación no es compatible con la creencia en un Dios creador bueno y justo

1. Supongamos que existe un Creador bueno y justo. ¿Por qué debería existir más de una vida? ¿Para proporcionar una oportunidad a todo el mundo? (Compárese una persona que le dice a otra: «No me gustas, ¡largo!» O, «Te odio, ¡largo!» O incluso, «Te odio desde lo más profundo de mi alma, ¡largo!» ¿Qué haría falta para que la segunda persona (Dios) se tomara finalmente en serio a la primera y acceder a su demanda? ¿Para aprender varias lecciones y alcanzar la perfección? ¿Cuántas vidas deben concedernos? (i) Si se trata de un número finito (n), entonces el Creador es injusto por no permitir $n+1$, ya que la vida adicional podría ser aquella en la que se aprenda la lección, se tenga una buena oportunidad o se alcance la perfección. Es más, cuantas más vidas más injusto parecería no permitir $n+1$, ya que si $n = 10$, entonces $+1 = +$ una decena, mientras que si $n = 100$, $+1 = +$ solo una centena. Sobre esta base, sería bueno y justo que el Creador solo permitiera disfrutar de una vida, y menos bueno y menos justo si permitiera disfrutar de más de una. O bien, (ii) parece que el Creador debiera dar un número de vidas potencialmente infinito, esto es, las vidas que sean necesarias para aprender la(s) lección(es), disfrutar de una buena oportunidad, etcétera.

2. Pero en esta solución, ¿se sabe de antemano que cada una de las series será finita (esto es, que cada ser acabará por alcanzar cualquier objetivo que haya decidido el Creador)? Con una serie de vidas potencialmente infinita, cada una de esas vidas es en potencia infinitamente insignificante. Tomemos el caso de la persona *X*. *X* aprende la lección/alcanza el objetivo después de vivir 1000 vidas. Se debe asumir que en cada una de las vidas se tiene el potencial de aprender la lección (cualquier lección). Como quiera que una vida es valiosa a fin de aprender la lección, etc., solo la milésima vida es por tanto verdaderamente significativa. Las otras vidas simplemente carecen de importancia. Pero cada una de las vidas es la vida de una persona y, en calidad de vidas diferentes, cada persona es en efecto diferente (aun cuando estén conectadas en una serie causal). De modo que 999 personas son irrelevantes. O bien, supongamos que aprendemos algo soteriológicamente significativo (esto es, relevante para alcanzar el objetivo espiritual) en cada una de las vidas, solo es soteriológicamente significativo si es el objetivo o contribuye a alcanzarlo. Supongamos que, en la vida (*a*), una persona aprende algo que significa que se ha alcanzado el objetivo final. Esa persona solo tendría que vivir la vida (*a*). Supongamos en cambio que en cada una de las vidas aprendemos algo que contribuye a alcanzar la meta final. Entonces, la persona que alcanza el objetivo (al final de la serie) es una persona distinta de la que ha aprendido la lección. De modo que la persona que aprende la lección de nuevo vuelve a ser importante en función de su uso para otra persona (a saber, la que finalmente alcanza el objetivo). No es justo. Supongamos que la serie de vidas es infinita. Si la serie es infinita en el pasado, entonces cada una de las vidas, a excepción de

aquella en la que se alcanza un objetivo soteriológicamente significativo, es infinitamente insignificante. Supongamos que la serie es infinita en el futuro, es decir, que *X* nunca alcanza el objetivo. Entonces cada una de las vidas de *X* resulta en definitiva infinitamente insignificante. De modo que en el caso de *X* hay un número infinito de personas infinitamente insignificantes.

Creo que la insignificancia infinita de personas, o que las personas solo tengan importancia en la medida en que contribuyan a alcanzar el objetivo de otra persona, no es compatible con la existencia de un Creador bueno y justo.

Existe otro argumento que también puede ser relevante dentro de este contexto. Supongamos que una persona comete un acto malvado. Si el resultado no ha sucedido de conformidad con *karman* para cuando esa persona muere, entonces la muy desagradable consecuencia ocurrirá casi con toda seguridad en una vida futura. Supongamos que acontece en la vida siguiente. Ya hemos visto (y puede verse con más detalle en el Apéndice I) que la postura budista es que a causa del cambio constante no puede decirse que la persona reencarnada sea la misma que la que murió. De modo que de hecho parece que una persona comete el acto inmoral y a otra (aunque conectada de algún modo causal con la primera persona) le toca pagar la consecuencia ingrata. Los budistas sostienen en efecto que la persona que soy en esta vida sufre experiencias que son el resultado kármico de actos cometidos en vidas anteriores y, por tanto, acciones cometidas por personas de las que no se puede decir que sean la misma que yo. Pero si ese fuera el caso, ¿hasta qué punto puedo afirmar ser responsable de actos cometidos por personas que no son

yo? O supongamos que tomo una determinación virtuosa en esta vida. Supongamos que tomo el llamado «voto bodhisattva» para seguir el camino que conduce a completar la budeidad a lo largo de todas mis vidas futuras en beneficio de todos los seres sintientes. ¿En qué medida puede una de «mis» futuras vidas verse comprometida por un voto tomado por alguien de quien no puede afirmarse que sea la misma persona?

Parecería injusto que alguien sufriera experiencias desagradables a consecuencia de algo realizado por otro de quien no puede decirse que sea la misma persona que sufre esas experiencias. También sería injusto que alguien se viera comprometido por un voto tomado por alguien que no es la misma persona. No es legal sostener que se pueda juzgar a una persona por una ofensa cometida por alguien de quien no puede afirmarse que sea la misma persona sometida a juicio.

Como hemos visto, el «orden moral» es aquel en el que las buenas acciones proporcionan felicidad y las malas, sufrimiento. Se trata de la llamada «ley de *karman*». Así, allí donde este orden moral suponga la reencarnación, el orden moral parecería injusto. Si existe un orden moral, o bien supone injusticia o no supone la reencarnación. En consecuencia, si existiera un Dios justo, o sería falso la existencia de un orden moral o la reencarnación (en algo como el modelo budista) tendría que ser falsa.

De esta forma, con la existencia de un Dios bueno y justo que haya organizado las cosas, o es falsa la realidad de un orden moral, *karman*, o lo es la reencarnación.

La alternativa es tomar posición con los budistas y afirmar que simplemente no existe tal cosa llamada Dios Creador justo y bueno. Pero ya hemos visto que si adop-

tamos esta posición tendremos que mantener que siempre prevalece el orden. También tendremos que sostener que (tal y como sostiene el budista) sin importar si es o no justo, el orden moral se extiende a lo largo de varias vidas. De modo que tendríamos que alegar razones a favor de un orden moral universal así como de una ausencia fundamental de justicia siendo inexplicablemente así «como son las cosas». Me parece que esto es cuestionable en calidad de explicación final aceptable. Claro que volvemos a toparnos aquí con una postura fundamental. He sostenido más arriba que prefiero partir en mi argumentación de un orden moral para llegar a un Ordenante. Y me parece poco probable que si alguna vez existió un Ordenante que se tomó la molestia de introducir el orden moral en su creación, semejante Ordenante sea injusto.

Por consiguiente, puedo volver a concluir que la reencarnación parece incompatible con un Creador justo y bueno.²⁸

²⁸ Mi mujer Sharon ha comentado que la doctrina cristiana sobre la resurrección del cuerpo y de la vida eterna es «la supervivencia última de la persona». Creo que pretende que su comentario sea un poco despectivo. A pesar de eso, sobre la resurrección del cuerpo y la supervivencia de la persona, no hay duda de que Sharon tiene razón. Tomás de Aquino argumenta a favor de la resurrección del cuerpo precisamente porque la persona que somos está estrechamente relacionada con nuestra corporeidad. La supervivencia del alma (sea lo que sea) no será suficiente. Me inclino a pensar que Tomás de Aquino está aquí en lo cierto. Si nuestras vidas son algo más que un destello insignificante en un tiempo infinito, si como tal tenemos valor, si este valor entraña — como así debe ser — la supervivencia a la muerte, entonces esa supervivencia tiene que ser de la persona en la que nos hayamos convertido. Esto tiene que entenderse finalmente en términos de corporeidad. El cristianismo es la religión que defiende el valor infinito de la persona. La persona que somos, o que podemos llegar a ser, no es algo accidental a nosotros, ni algo intrascendente. Toda persona es una creación

Creo que salta a la vista que si acabo por reencarnarme (sea cual sea el modelo de reencarnación) la persona que ahora soy en esta vida deja de existir. Esto es evidente si me reencarno en una cucaracha en América del Sur. No podríamos decir que soy la misma persona que una cucaracha en Suramérica. ¿Es más cierto afirmar que sería la misma persona si mi reencarnación implicara un embrión humano en África o en Bristol? La postura budista estándar niega de forma explícita que la reencarnada sea la misma persona que la que muere. De tal manera que la reencarnación es incompatible con el valor infinito de la persona.

De todo ello se sigue que la reencarnación sería diametralmente opuesta a la dirección general del cristianismo. Si se sobrevive a la muerte —y la fe del cristiano, que tiene su origen en la resurrección de Cristo, se basa en ello— esto no puede suceder en términos de reencarnación. La reencarnación y el valor infinito de la persona son incompatibles. Esto, entre otras cosas, es precisamente lo que muestra la muerte salvífica y la resurrección de Jesús. En ello se fundamenta la moral cristiana. El cristiano diría que la única base de una moral coherente es el valor infinito de la persona, y la única base para ello es nuestro origen en Dios. Me inclino a estar de acuerdo. Se puede afirmar que las ideologías

individual de Dios y, en cuanto tal, infinitamente amada y valorada por Dios. En esto se basa el conjunto de la moral cristiana, del valor de la familia al altruismo y al sacrificio de los santos. Jesús murió para salvar a cada uno de nosotros porque somos infinitamente valiosos para Dios. No murió para salvar cadenas de reencarnaciones, o Yós reencarnados, quienes (como dice el *Bhagavad Gītā* hindú) se colocan un cuerpo nuevo como si de una nueva prenda de vestir se tratara. Murió para salvarnos. Y somos las personas que somos. En contra del mito del odio cristiano a lo físico y al cuerpo, el cristianismo es en realidad la religión de la personificación y de la bondad esencial de toda creación física.

que socavan la relevancia de la persona y su singularidad acaban por proporcionar fundamentos débiles para el altruismo y otras formas de comportamiento moral.²⁹

Para el cristiano, la resurrección del cuerpo y la vida eterna significan que no se perderá nada valioso, relevante para nuestra condición de persona. Tenemos esa promesa y en ella se basa nuestra esperanza. Es trabajo de filósofos y teólogos descubrir a qué equivale esto. Una cosa está clara: si la reencarnación es cierta, nuestra situación, toda vez que pertenece a cada uno de nosotros, es desesperada. Yo prefiero tener esperanza.

¿Sabemos hacia dónde vamos?

Tina Quinn es miembro del maravilloso equipo del RICA de la catedral de Clifton, en Bristol. El RICA es el Ritual de Iniciación Cristiana para Adultos. Se trata del programa mediante el cual los adultos interesados en el catolicismo que lo soliciten son instruidos en la fe. Aunque se aclara que no hay ningún tipo de compromiso para convertirse en católico por el simple hecho de atender a

²⁹ Por supuesto, la gente objetará que históricamente los cristianos no han sido precisamente modelos de perfección en cuanto al comportamiento moral se refiere. Estamos aquí discutiendo ideas, no su aplicación. El hecho de que alguien no pueda estar a la altura de su teoría no falsea la teoría. El hecho de que otros, con una ideología distinta, lleven mejor vida no hace que esa otra ideología sea verdadera. El comportamiento real de los cristianos es irrelevante para mi argumentación. Históricamente, los cristianos han sido conscientes de su fracaso a la hora de vivir según sus ideales. Por eso siguen hablando tanto del pecado. Paradójicamente, los detractores del cristianismo son propensos a condenar a los cristianos por su conciencia del pecado y por su fracaso moral, su pecaminosidad.

las reuniones, es muy parecido a un programa de catequesis. Supongo que un budista, por ejemplo, interesado simplemente en conocer algunos detalles del catolicismo («en llegar a conocer a su vecino católico») se sentiría muy incómodo. Pero yo estaba seguro de cuál era mi intención cuando por fin empecé a asistir a las reuniones del RICA.

Tina es mi patrocinadora. A quienes están seriamente interesados en convertirse en católicos en algún momento futuro se les proporciona un patrocinador. El patrocinador es la cara amiga de uno. Es alguien a quien poder acudir con determinadas dudas y observaciones, alguien que ofrece oraciones en favor de, y para favorecer, tu búsqueda. El patrocinador también desempeña un singular papel ritual, presentando al converso a la comunidad en el Rito de Aceptación, que tiene lugar en una misa dominical, cuando la persona declara formalmente su intención de convertirse con el tiempo en católico y en el que la comunidad la acepta y le ofrece su apoyo. Este énfasis excepcional en la dimensión comunitaria, la extensa familia de la Iglesia, es en gran medida una respuesta a los cambios introducidos en la Iglesia católica por el Vaticano II, el gran Concilio de los años sesenta que intentó modernizar la Iglesia y ante el que todavía responde. El Concilio Vaticano II también es responsable del creciente —central, en realidad— papel desempeñado por el laicado y las mujeres en la vida de la Iglesia local. Me gusta muchísimo la sensación de ser miembro de una gran familia visible e invisible. La sensación de apoyo del grupo es muy intensa.

Y a diferencia del budismo de este país con el que estoy familiarizado, ser católico no es sobre todo interés de un grupo fluctuante de «clase media blanca y erudita». Antiguamente habría encontrado comprensible y una característica positiva del budismo este atractivo limitado al com-

pararlo con el cristianismo. Naturalmente (habría dicho) aquellos sin un buen nivel de educación, sin cierta capacidad filosófica, no pueden apreciar bien la verdad última de las cosas. Pocas personas disfrutan de esa habilidad en esta vida. Precisamente, el cristianismo es una religión para las masas simples. Como budista, creía que el principal mérito del cristianismo radicaba en su enseñanza del bien, aunque a lo largo de la historia encontramos a muchos cristianos bastante malvados que supongo no entendían la esencia de su religión. Por el bien de las masas simples, garantizará que logren reencarnaciones favorables. Tal vez en otra vida, cuando sean más inteligentes, busquen más a fondo, profundicen y lleguen al budismo. No hay prisa.

Esta es la razón por la que el Dalai Lama se muestra tan dispuesto a animar a la gente a que siga siendo cristiana. Repetidas veces manifiesta que no tiene ningún interés en que se conviertan del cristianismo al budismo. Por eso le gusta poner de relieve las dimensiones morales del cristianismo (y de otras religiones) que supongan hacer el bien, así como minimizar las diferencias doctrinales con el budismo y de tacharlas de superfluas y poco importantes.

Recuerdo a mi amigo y antiguo colega, el filósofo católico Denys Turner, expresar hace muchos años su opinión acerca de cómo debía ser el cielo. Sería allí donde todos nos sentaríamos en armonía y comeríamos juntos. Ya entonces encontré la imagen maravillosa, evocadora de la misa, de la democracia, del amor, de la comunidad. Pero, ¿no será tan solo una metáfora de consumo popular? No hay ninguna mesa enorme en el cielo. Está lejos de lo que los budistas entienden por nirvana, o por budeidad. En la India, donde las estructuras comunitarias dominadas por las castas son tan fuertes, quienes buscan la iluminación

última son propensos a verla como el final de toda reencarnación, precisamente, el final de toda participación comunitaria y (¿por consiguiente?) de todo sufrimiento. A menudo, la persona que busca la iluminación renuncia a la sociedad y deambula «dejando su familia para vivir una vida sin hogar». Tal y como he afirmado, la iluminación se retrata como participando no de la comunidad sino del aislamiento autónomo. La perfección final consiste en no depender de los demás, en no relacionarse con nadie.

¿Quién tiene razón? Me preocupa el elitismo inherente del modelo indio. Pero eso no hace que sea falso. No obstante, ¿por qué no debería el cielo estar allí donde todos nos sentiremos en armonía a comer juntos? Supongamos que fuese así, sin sufrimiento (ni una indigestión ni nada de aburrirse con los otros invitados). ¿Sería eso preferible a un aislamiento autónomo eterno, libre de todo dolor?

A principios de nuestros seis meses de instrucción en el RICA discutimos la falta de interés de mucha gente (al menos en Occidente) por lo que hay más allá de esta vida. Si contemplamos la vida como un viaje (la imagen que nos habían animado a utilizar durante nuestra instrucción), ¿hacia dónde vamos? No hay ninguna razón por la que debamos entender la vida como un viaje. Hacerlo, plantea un interrogante. Quizá no vayamos a ninguna parte. Pero se trata de una imagen que no resulta inaceptable para un budista. Los budistas hablan a menudo de «vagar a través de los ciclos de reencarnación». Donde el cristiano piensa en un viaje desde esta vida a la eternidad, el budista utiliza la imagen de «vagar». La serie de reencarnaciones es infinita. No tiene principio, aunque sí tiene un final potencial en el nirvana, o en la budeidad. Vagamos en la serie infinita de reencarnaciones, conocida como *samsāra*.

¿Hacia dónde vamos, entonces?

Tina dijo con seguridad y una sonrisa que sabía adónde iba.

Su seguridad me impresionó. La envidié. Tras más de veinte años siendo budista no tenía ni la más remota idea de hacia dónde me dirigía, o de si tenía algún sentido hablar de «ir» hacia algún lugar. Parte de la razón para eso es doctrinal. Las elaboraciones exactas de *karman* son complicadas. Se dice que son tan complicadas que solo un Buda omnisciente las entiende por completo. Es muy posible, debido a los complejos modelos causales involucrados, que una persona sea sumamente virtuosa en esta vida y logre una reencarnación muy desfavorable en la siguiente. De lo único de lo que podemos estar razonablemente seguros es de que los actos virtuosos acabarán por reportar felicidad a la larga. Pero en ese caso, ¿a quién reportará felicidad? Parece que a medida que la serie de reencarnaciones se aleja en el tiempo, cualquier sensación remanente de los resultados de algo que me había sucedido a mí, retrocedería más y más. De este modo, supongamos que me paso la vida siendo virtuoso. Con todo y eso, no puede decirse que la persona nacida en la siguiente vida sea la misma persona que yo, y esta puede ser feliz o puede no serlo. Todo esto es perfectamente coherente con la doctrina budista dominante.

Bajo tales circunstancias, ¿sé hacia dónde me dirijo? Parece que no vaya a ningún sitio.

Pero ni siquiera en una lectura más «popular» de la reencarnación, puede decirse que se sepa hacia dónde se va. No sé cuál de los factores causales predominará en el momento de mi muerte, de modo que no tengo ni idea de la clase de reencarnación que tendré la próxima vez. Puedo esperar, pero no tengo base alguna que me lo garantice.

Tras mis preocupaciones sobre la idea budista de la reencarnación he tenido poca dificultad a la hora de abrazar la esperanza cristiana. Quizá también esto demuestre que nunca fui realmente budista. En lo más profundo de mi alma siempre fui cristiano. No estoy seguro de si en esta etapa tengo derecho a decir que sé adónde voy. Pero tengo una idea mucho más clara de las posibilidades. ¿Cumplimiento del deseo? Eso espero.

¿Juntos para siempre?

Sharon ha planteado otro motivo de preocupación. La postura cristiana dice que marido y mujer están unidos en «una sola carne». ¿Qué sucede si después de la muerte uno de los cónyuges ha elegido la oferta de la salvación y el otro la ha rechazado?

Primeras reflexiones

¿Qué podemos decir? Ser una sola carne no significa que marido y mujer sean literalmente una sola mente (¡gracias a Dios!) Ambos tienen libre albedrío. Una persona puede elegir libremente la salvación y la otra rechazarla. Eso es todo. ¿Es eso una tragedia?

Pero, ¿qué decir del amor que uno de los cónyuges profesa al otro? ¿Acaso la felicidad eterna del salvado no se vería empañada por la pérdida de su «otra mitad»? Sin duda que este parece ser el caso simplemente porque no hemos acabado de entender lo que es el cielo. Crecemos en perfección cada vez más, aproximándonos más y más a lo que Dios

exige de nosotros. El cónyuge que elige no aceptar la oferta de amor de Dios tampoco acepta ese crecimiento. Los dos cónyuges se separan, dirigiéndose cada uno hacia donde haya elegido libremente y quiera ir de verdad. El amor del que ama a Dios abraza a su pareja en el amor de Dios, y en Dios encuentra toda realización. Si el otro escoge libremente otra cosa entonces se rechaza el arrobamiento del abrazo. Pero el abrazo de Dios no merma por ese motivo.

En algunos aspectos no hay aquí diferencia alguna con el budismo. Ya que, también en el caso budista, lo más probable es que marido y mujer se separen tras la muerte. Se disuelve el vínculo matrimonial. Su amor, en términos reales, no puede sobrevivir al trauma de la muerte. Por eso, desde un punto de vista budista, el amor humano es en última instancia *duhkha*, sufrimiento, frustración.

Claro que hoy en día mucha gente parece pensar de cualquier modo que la muerte es el fin. En ese caso todas las relaciones simplemente se interrumpen.

El cristiano ofrece en Cristo la esperanza de que marido y mujer puedan vivir unidos para siempre rodeados del amor de Dios, en el que no puede haber pérdida alguna sino solo perfecto cumplimiento.

Una estrella muestra el camino en medio del desapacible invierno.

Segundas reflexiones (dudas)

Ahora, un tiempo después, ya no estoy tan seguro de ello. Creo que en los comentarios originales estaba preocupado por la importancia del libre albedrío. Todavía lo estoy. Pero tengo que admitir que hay otras formas de con-

siderar la cuestión. El libre albedrío es fundamental, pero también lo es el amor. Y Dios es amor.

Si ambos cónyuges se aman sinceramente, sin duda continuarán enamorados hasta el final, superando toda adversidad que pudiera separarles. Si continúan realmente enamorados aunque uno de ellos sostenga una visión del mundo y de su lugar en él diferente a la del otro cónyuge, entonces siento (espero) que no se separarán. Permanecerán juntos durante toda la eternidad. El amor es eternidad en sí mismo. La elección en el matrimonio para aquellos que aman de verdad es la elección de la eternidad.

Si algo así es correcto entonces, ¿qué podemos decir ahora? Si uno es salvado, también debe serlo el otro, no por elección propia sino, a pesar de ella, por elección de su pareja. Uno de ellos no ha adoptado las decisiones que conducen a la salvación. El otro sí. Con todo se aman realmente y han seguido enamorados. Si el que ha «elegido la vida» (como dice la Biblia) es salvado mediante la gracia de Dios, y si la existencia del que es salvado está ligada a la de su pareja, entonces debe seguirse que su pareja también será salvada. Puesto que no puede frustrarse la gracia de Dios. De lo que se deriva que el amor triunfa por encima incluso de la elección, la opción de seguir o no el camino de la salvación. Por último, el amor es supremo. Es el amor el que es verdaderamente redentor.

¿Y qué acontece con aquellos con los que tenemos una auténtica relación de amor mutuo? ¿Es posible que podamos redimir a otras personas a través del amor, y no solo a nuestra pareja matrimonial? Quizá sea este un aspecto de la verdadera relevancia del amor.

Me gusta esta forma de contemplar la cuestión. No tengo ni la más remota idea de si es correcta o no. Pero desprende cierto optimismo que yo asocio al cristianismo.

También significa que debo abordar mi catolicismo aún con mayor seriedad, ya que estoy practicando por dos (si no más). Me parece bien dejarlo así, en manos de un Dios justo y misericordioso, que es Amor mismo.

¿Puede Wensleydale ser salvado?

Oh Corderillo, ¿quién te ha hecho?
¿Aún no sabes quién te ha hecho?
Te ha dado vida y alimento
junto al arroyo y sobre el prado;
te ha dado ropas deliciosas,
suavísima lana brillante;
y te ha dado una voz tan tierna
que el valle todo se alborozó.
Oh Corderillo, ¿quién te ha hecho?
¿Aún no sabes quién te ha hecho?

(William Blake, «El cordero»)

Hay quienes creen que «la postura cristiana» afirma que los animales no tienen alma. De modo que estos no pueden ser salvados y no habrá animales en el cielo. Se atribuye esta creencia a cierta forma de chovinismo de la especie humana que se remonta hasta la Biblia donde se dice que los animales fueron creados para los humanos, de modo que están sujetos a ellos. De aquí el consumo de carne, la experimentación animal, la caza del zorro y otras formas de crueldad animal.

Tārā dice que no quiere ir a un cielo en el que no haya animales. También afirma que es cruel para nuestros gatos, Wensleydale y Larry, muy queridos en nuestra familia. El budismo es mucho más amable con los animales ya que al menos les ofrece la posibilidad de mejorar su condición mediante la reencarnación, e incluso de llegar a convertirse en budas iluminados.

También a mí me preocupaba esta cuestión. Después de todo, somos ingleses.

Pero seamos claros. La creencia cristiana no es que los animales no tengan alma. No hay ninguna postura cristiana sobre esta cuestión. Evidentemente, que los animales tengan alma o no depende de lo que previamente entendamos por «alma». Los cristianos han sido tradicionalmente ambiguos sobre este tema, quizá a propósito. La postura aristotélica, tan influyente en el pensamiento medieval sobre la cuestión, sostiene que el «alma» no es más que el principio de vida de los seres vivos. Como tal, el alma es algo que un humano tiene —pero también una planta o un gato— y que una piedra no. Eso es todo. Para Aristóteles una col está viva, aunque está claro que es diferente a un gato como Wensleydale (incluso cuando Wensleydale está durmiendo). De modo que el principio de vida en una col no es el mismo que el principio de vida en Wensleydale. Una col tiene lo que Aristóteles llama «alma vegetativa». Wensleydale tiene un «alma animal». Por lo tanto un gato sí que tiene alma. Del mismo modo en que un humano, también vivo, tiene rasgos como (fundamentalmente) la imaginación y un alto grado de racionalidad que le distinguen de Wensleydale (incluso cuando está despierto) de manera muy parecida en la que Wensleydale se diferencia de una col. Un humano, por consiguiente, tiene «alma humana».

Un cristiano aristotélico como Tomás de Aquino —aunque no así Aristóteles— consideraba que ciertas almas, esto es almas humanas, tienen algo que les permite (mediante la voluntad de Dios) sobrevivir a la muerte del cuerpo físico. No obstante, Tomás de Aquino no cree que la subsistencia del alma tras la muerte sea lo que se entiende por «supervivencia de la persona individual», ya que la persona individual consta tanto de cuerpo físico como de alma que le da vida. La subsistencia del alma después de la muerte significa simplemente que para el interesado la historia no se acaba con la muerte. La verdadera subsistencia de la persona requiere en cierto modo de la subsistencia tanto del alma como del cuerpo. De ahí, por tanto, la resurrección del cuerpo.

Nótese que no hay aquí compromiso alguno con respecto a lo que el alma es realmente. No es más que el principio de vida, capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo. No tiene sentido decir, como hacen algunos libros, que el budismo niega la existencia del alma. Depende de lo que se entienda por alma. Los budistas no niegan que algo proporcione vida a un cuerpo vivo. No todos somos materia muerta. Lo que el budismo niega es el Yo, entendido a grandes rasgos como un referente separado e invariable de la palabra «yo». Un candidato para ser el alma es la mente o conciencia (los budistas tampoco la niegan), pero se trata solo de un candidato. Fue esta la opción adoptada por Descartes, que sostuvo que la mente era tanto el alma como el verdadero yo. Pero no era este el punto de vista de Tomás de Aquino. La teología cristiana —incluso las formas de teología que Aquino sigue más de cerca— no se compromete con la idea de alma como mente, ni (creo) con la de alma como yo; de ningún modo se compromete

con la idea de alma como cierta clase de «cosa» totalmente independiente del cuerpo. Tampoco me queda claro que la teología cristiana esté comprometida con un alma como esa. El único compromiso aquí es con la idea de que la muerte no es el fin de la historia para la persona interesada, y (en Tomás de Aquino) la razón por la que esto tiene algo que ver con la subsistencia después de la muerte del principio esencial que da vida al cuerpo.

Permitidme subrayar para mis amigos budistas lo que estoy aquí diciendo, ya que creo que este punto no siempre se entiende correctamente. A mí me parece que la teología cristiana no está comprometida con ninguna posición sobre la existencia o no del Yo, tal como se entiende y se niega específicamente en el budismo. También creo que la teología cristiana no está comprometida como tal con ninguna postura sobre la existencia o no de una cosa metafísica específica e intrínsecamente separada llamada alma. Por lo que sé, el Nuevo Testamento tampoco menciona ni el Yo ni el alma en ningún sentido necesariamente metafísico. Me parece que allí donde se utiliza un término que a veces se traduce como «alma»,³⁰ el concepto empleado carece de compromiso metafísico específico. A menudo significa poco más que «uno mismo». Al menos la teología cristiana no necesita ningún compromiso metafísico en su uso de los correspondientes términos griegos y hebreos.³¹ A lo que está comprometida la teología cristiana es a la suprema importancia de la persona, tú y yo, como seres vi-

³⁰ La palabra griega *psyche* en, por ejemplo, Lucas 12, 19, o Hebreos 10, 39, equivale en este caso a la palabra hebrea *nephesh*, «la vida o el alma, el centro del deseo, de las emociones y de la lealtad». *Nueva Biblia de Jerusalén*.

³¹ Cf. Génesis 2, 7, donde Dios creó al hombre «un ser viviente»; aquí «ser» = el término hebrea *nephesh*.

vos, con cuerpo, creados por Dios a su imagen y semejanza. La importancia de este asunto es tal que ni siquiera la muerte puede invalidarlo. Nacemos abocados a un destino eterno, y este destino eterno está estrechamente relacionado con nuestros orígenes, como seres creados a imagen de Dios, y con nuestro potencial. Si esto presupone necesariamente un Yo o un alma es un debate que sigue abierto. La tradición cristiana ha visto influenciada su manera de tratar estos temas a lo largo de la historia por ciertas enseñanzas helenísticas y post helenísticas relativas a un alma, integrando el valor de la persona y la subsistencia después de la muerte en la existencia de algo identificable llamado «alma». Pero no tiene por qué haber una conexión necesaria entre el cristianismo y estas enseñanzas (ni qué hablar de ningún concepto budista de un «yo»). Una creencia cristiana sobre el alma absolutamente ortodoxa es que solo se trata «del elemento espiritual de la naturaleza de una persona».³² Como tal, el alma podría ser una inclinación o un potencial más que una cosa, la inclinación o el potencial de actuar de cierta forma, por ejemplo. Naturalmente, si este fuese el caso, el alma sería entonces una propiedad de las personas y dependería totalmente de ellas para su existencia. También esto sería compatible con Aristóteles y con santo Tomás de Aquino, así como con el tratamiento tradicional cristiano del alma. El cristiano cree que debido al triunfo de Jesús sobre la muerte con su resurrección, la muerte no es el final de la historia para la persona que soy y que eres. Quizá el cristiano elija reprobar varias formas de ver el yo, o el alma, por ser incompatibles con

³² M. Henesy y R. Gallagher, *How to Survive Being Married to a Catholic*, Liguori Publications, Liguori, 1997, p. 186

esta tendencia. Me parece también que el budismo tiende a interpretar la negación del *ātman* (el Sí mismo) de un modo tal que no se puede preservar la identidad personal, en especial después de la muerte. Así que casi seguro que el tratamiento budista tradicional es incompatible con el cristianismo. Pero el cristiano no necesita adoptar ninguna postura sobre la existencia del alma o del yo. No tiene por qué ser esta la única forma de explicar el valor infinito y el potencial espiritual de la persona, así como el hecho de que la muerte no representa el fin de la historia para la persona que somos.

¿Puede Wensleydale ir al cielo? Tradicionalmente, dependería en parte de (si empleamos la terminología aristotélica) si las almas animales, así como las almas humanas, sobreviven a la muerte; y de lo que entendamos por «cielo». Tomás de Aquino diría que ninguna alma como tal subsiste a la muerte. Dios desea que las almas humanas sobrevivan a la muerte porque eso está estrechamente relacionado con las intenciones que Él tiene para su creación. Las almas humanas y su subsistencia tienen algo que ver con su origen, pero esto es importante sobre todo por su potencial. Los humanos, se nos dice en la Biblia, estamos hechos a imagen de Dios. Esto quiere decir que ciertas características de Dios, como un alto grado de racionalidad, la bondad, el amor, etcétera, son posibilidades legítimas para los humanos. Es más, Dios se convirtió en humano en Cristo, reconciliando la humanidad con Dios. Debido a este punto de encuentro entre Dios y la humanidad, los humanos tienen la oportunidad, en virtud de su racionalidad, de disfrutar de libre albedrío, de poseer la capacidad de amar, de moral, etcétera, durante toda la eternidad en una relación de amor perfecta con Dios, que es un Dios

eterno. Eso es el cielo. El cielo no es (excepto metafóricamente) un lugar aburrido porque en él no haya gatos.³³

Las características de la capacidad para poder disfrutar de un alto grado de racionalidad, de libre albedrío, de amor, moral, etcétera, son precisamente los rasgos que caracterizan el alma humana. Los animales no aparentan tenerlos (o al menos, no en la medida y el modo requeridos) y las Sagradas Escrituras acentúan esta ausencia. No encontramos que Dios se reconcilie con los gatos convirtiéndose en uno. Y Cristo no enseñó nada acerca de la salvación de los gatos. Por tanto, creer que los gatos puedan ser salvados es, a nuestro juicio, una mala interpretación de lo que es la salvación. De este modo parece que los animales no pueden alcanzar el cielo. Ni siquiera los humanos pueden alcanzar el cielo por el simple hecho de poseer ciertas capacidades. Tienen que actualizarlas en ciertos modos especificados, sensibles a la gracia de Dios ofrecida libremente a todos (los humanos).³⁴

³³ Quizá quienes atacan a los cristianos y dicen que no habrá animales en el cielo tengan una visión infantil de lo que es el cielo. Tal vez piensen en él como si fuera un campo en un día soleado en el que todo el mundo irá vestido de blanco y querremos jugar con Wensleydale (me pregunto si su pelaje negro se volverá blanco) por toda la eternidad. Me temo que un cielo semejante pasaría a ser el infierno mucho antes de que se acabase la eternidad.

³⁴ Gavin D'Costa ha puesto de relieve qué sucede a los humanos en estas circunstancias, a los humanos que carecen de las capacidades requeridas, como los que nacen con graves daños cerebrales. No tengo ni idea. Presumiblemente, la situación en lo referente al seguimiento de Cristo para quienes sufren daños cerebrales en algún momento después de su nacimiento será parecida a la de aquellos que mueren al mismo tiempo. De modo que imagino que para aquellos que sufren daños cerebrales desde el principio la situación será más o menos como la de los mortinatos. Lo que sucede a quienes mueren durante la infancia (un mortinato sigue siendo un bebé) queda en manos de Dios misericordioso.

Pobre Wensleydale. Sin embargo, no debería sentirse demasiado molesto. Por lo visto, también en las escuelas del siglo XII se daba la discusión en lo tocante a si podían salvarse los archidiáconos.³⁵

Naturalmente, si resulta que los animales tienen las capacidades requeridas, es de suponer entonces que, en teoría, los animales tendrían la opción de hacer lo que fuera necesario para ser salvados. No hay nada que impida a Dios salvar a los animales (o marcianos). Pero el modo en que se interpreta normalmente la historia bíblica de la creación —y el cristiano hace hincapié en el hecho de que Dios se convirtiera en un ser humano—, sugiere que hasta donde sabemos, no ha elegido hacerlo. Si aceptamos que hay gatos, a saber, no otra clase de criaturas sino criaturas con las características de los gatos, entonces tenemos que aceptar que los gatos no pueden (que sepamos) alcanzar el cielo. Asumamos, como parece evidente, que Wensle-

que ama a esos bebés mucho más de lo que podría hacerlo un ser humano. Es de suponer que debe acontecer lo mismo para quienes sin ser culpa suya no pueden actualizar sus capacidades humanas. ¿Y qué sucedería en el siguiente caso hipotético? Tras la muerte, los humanos elegidos por la gracia de Dios consiguen crecer hasta llegar a un estado en el que alcanzan la perfección que Dios les tiene destinada. Pero para eso es absolutamente necesario (aunque no suficiente, por supuesto) que sean seres humanos. Sucede a través de cualidades intrínsecas a su ser humano. Alguien nacido con daños cerebrales seguirá siendo humano, con todas las facultades de un ser humano. No fue culpa suya nacer con una lesión cerebral. Dios quiso que fueran humanos, con un potencial humano. De modo que puedan crecer en perfección. Sin embargo, un animal nunca tendrá esas facultades, al menos en tanto que animal. De modo que Wensleydale sigue sin poder ser salvado. No sé si es algo así. Pero hasta donde yo sé, podría serlo. En cualquier caso, no existe ninguna incoherencia en dejarlo todo en manos de Dios, quien es justo y misericordioso.

³⁵ D. H. Farmer, *Saint Hugh of Lincoln*, Honeywood Press, Lincoln, 1992, p. 25.

ydale no tiene la capacidad de disfrutar de un alto grado de racionalidad, ni del libre albedrío, ni del amor, ni de la moral, etcétera (al menos hasta el grado que sería necesario), y mucho menos la habilidad de guiarse por estas capacidades para alcanzar el cielo. ¿Es todo esto extremadamente injusto para Wensleydale? ¿Se trata de chovinismo de especie? Si es lo que parece, ¿qué estamos diciendo en realidad? ¿Por qué deberían todas las criaturas recibir el mismo trato en todos los sentidos? Si ser un gato consiste en ser una criatura con las características de, por ejemplo, Wensleydale y si entre ellas no se incluye la capacidad de raciocinio, de disfrutar del libre albedrío, del amor, de la moral, etcétera, entonces claramente se plantea la cuestión de si deben existir los gatos o no. ¿Es un mundo con gatos mejor que un mundo sin ellos? ¿Debe haber gatos? ¿Debe existir Wensleydale? Nótese que no debe pensarse en Wensleydale como preexistente en cierta medida ni preguntarnos si es justo que Wensleydale fuese creado siendo gato y no, digamos, un ser humano. La cuestión radica en si Wensleydale debe existir. Aquellos que atacan a los cristianos por decir que los animales no se pueden salvar, o que no existirán en el cielo, lo que afirman simplemente es que los animales no deberían existir; y que un Dios bueno hubiera creado un mundo diferente, en el que todas las criaturas vivas tuvieran las capacidades necesarias para alcanzar la salvación. Hubiera sido mejor no crear los animales.

Pero a mí no me parece algo tan obvio. Como hemos visto, no estoy en absoluto convencido de que debería esperarse que un Dios bueno se comportara de forma distinta a como lo hace. No estoy en absoluto convencido de que un Dios bueno debería tratar a todos los seres sintientes

del mismo modo en todos los sentidos, o de que debería haber creado un mundo sin gatos (o sin otros animales), aunque quizá sí más humanos. Ni de que un Dios bondadoso esté sometido a algún tipo de obligación moral para crear un mundo sin gatos, pero quizá sí con criaturas peludas de cuatro patas, cola, orejas puntiagudas y todas las capacidades espirituales de los humanos. ¿Queríamos realmente criaturas de esa especie?

La postura cristiana es que todas las cosas que existen son buenas en la medida en que han sido creadas por Dios. De tal manera que la existencia de Wensleydale como tal es buena. Lo bueno de la vida de Wensleydale es regocijarse en ella. No es menos buena por el hecho de que una posibilidad adicional que Dios concedió a los humanos no sea (hasta donde sabemos) una posibilidad para los gatos. Complació a Dios crear un mundo con gatos en él (del mismo modo en el que hay flores). Me gustan los gatos. Yo me alegro de que existan. No podemos polemizar al respecto. Supongo que cuando Wensleydale muera cesará un bien. Es este el caso cuando todo lo que exista deje de hacerlo como tal. No hay razón por la que un bien, en cuanto bien, deba ser eterno.³⁶

Dejadme, de manera análoga, que os ilustre lo que se quiere decir al afirmar que la existencia como tal es un bien y que Dios no tiene como tal ninguna obligación moral de complementar la existencia de todos los seres sintientes con la posibilidad de la salvación. Supongamos que alguien me da veinte euros, con total libertad, sin nin-

³⁶ Por cierto, no se deriva que un bien que deje de serlo sea *ipso facto* un mal. Hitler era un bien, en su condición de criatura creada por Dios. Pero seguramente el cese de Hitler no será algo malo.

guna obligación ni acción a realizar a cambio por mi parte. Presuntamente debería estar encantado. Supongamos que a Archibald le dan diez bajo las mismas condiciones. Y que a Fiona le dan treinta también bajo las mismas condiciones. ¿Sería razonable que Archibald reclamara que no le hubieran dado lo mismo que a mí, o que a Fiona? ¿Sería razonable que yo me quejara porque le hubieran dado más a Fiona? Quizá no sepamos por qué una persona tiene más que otra. Pero apenas podemos decir que no sea razonable, ya que no podemos percibir ningún principio distributivo del que podamos afirmar que sea injusto. Se supone que el único modo en que podríamos hacerlo es apelando a un principio que diga que todo tiene que ser distribuido en cantidades iguales. Pero, ¿quién dijo que fuera ese el principio distributivo? Y por qué debería aceptarse ese principio dado que en todos los casos se nos concede, libremente y sin obligación, algo que de otro modo quizá no hubiéramos tenido. Sin duda alguna, cualquier beneficio económico bajo semejantes circunstancias es más de lo que podríamos haber esperado y más de lo que nos merecíamos. ¿Puedo lamentarme justificadamente, después de que me hayan regalado veinte euros sin mérito alguno por mi parte, de que deberían haberme dado treinta?

Ni más ni menos, quiere aducir el cristiano, sucede con la vida. La vida es en sí misma un regalo. No podemos quejarnos si alguien tiene más vida, o si algunos disfrutan de ventajas adicionales.³⁷ Se da por hecho que la vida parece conllevar sufrimiento. Supongamos que, después de

³⁷ No podemos quejarnos de Dios; sin duda, podemos quejarnos de un sistema social y político injusto. Pero esa es otra cuestión. Y Dios podría apoyarnos en esa queja.

que nos den el dinero también nos gravan con impuestos. O nos roban. O nos dan una paliza. ¿Haría eso que el regalo del dinero gratuito fuera menos valioso en sí mismo, o menos generoso y digno de aprecio? Por qué hay sufrimiento en este mundo es lógicamente una cuestión diferente a si la vida es un bien o no en sí misma.

Por supuesto, si se acepta el principio de que a todos nos deberían dar la misma cantidad, entonces hay algo injusto en el hecho de que a unas personas se les haya dado más que a otras. Pero, ¿por qué debería Dios, al concedernos la vida, estar sujeto a un principio moral que diga que todos deberíamos disfrutar del mismo total de vida, o de la vida de la misma forma? No parece obvio ni siquiera en la analogía del dinero, y mucho menos en la concesión de la vida por parte de Dios.

Supongamos ahora que algunas criaturas son humanas, algunas son cucarachas, otras urracas, otras son gatos y una es Wensleydale. ¿Debería concedérseles a todas la misma duración de vida? ¿O ser concedidas todas del mismo modo? ¿Y debería concedérseles a todos ellos una cosa extra, además de la vida misma, esto es la posibilidad de alcanzar la salvación? Es decir, ¿debería concedérseles a todos la posibilidad de disfrutar de una vida infinita? ¿Especialmente cuando esa posibilidad requiere características que ellos, en cuanto cucarachas, urracas, gatos y sin duda Wensleydale, no pueden tener? Si Dios no concede a ninguno de ellos esta posibilidad de alcanzar la salvación, ¿es Dios injusto? ¿Es inmoral? A mí no me lo parece, sin importar cuál sea nuestra respuesta emocional al problema original. El hecho de que el cristianismo solo ofrezca esperanza a algunas criaturas —los seres humanos— no es razón para no aceptar esa esperanza y esa oportunidad

(como, creo, un vicario anglicano amenazó con hacer poco si en el cielo no había animales). Y nada de ello es razón para que Dios debiera haber concedido a Wensleydale características adicionales, como la capacidad de raciocinio, disfrutar de libre albedrío, de la capacidad de amar y de moral, etcétera, para que también él pudiera tener la oportunidad de alcanzar el cielo. La vida de Wensleydale es un bien en sí misma, del mismo modo en que los veinte euros que me han regalado libremente es en sí mismo un buen regalo. Wensleydale no se puede quejar —ni tampoco es injusto— si a él no le han regalado treinta euros.

Ninguna criatura tiene derecho a la salvación, y ninguna criatura tiene derecho a disfrutar de las capacidades que, si se utilizan correctamente, pueden conducir a la salvación. Algunas criaturas tienen estas capacidades y otras, hasta donde sabemos, no. Esto se debe simplemente a que el mundo contiene diferentes tipos de criaturas. Sin duda, el pluralismo de las especies también es un bien. Los ecologistas nos lo recuerdan a menudo. En todo caso, es lo que Dios ha elegido. No podemos decir que Dios estuviera obligado moralmente a crear un mundo alternativo. Salta a la vista que los gatos no son lo mismo que los humanos. Pensar lo contrario es caer en sentimentalismos. Cuando digo que me gustan los gatos, quiero decir que me gustan los gatos. Quiero a Wensleydale, del modo en que se puede querer a un gato. Y pensar que los gatos puedan ser salvados en tanto gatos, es trabajar con una idea de lo que es la salvación y el cielo que, hasta donde yo sé, no es la del cristianismo tradicional.

Y no creo que un animal vaya al infierno por el hecho de no ser salvado, por lo menos si se entiende el infierno como un estado sumamente desagradable. El infierno

también requiere un alto grado de racionalidad, libre albedrío, etcétera. ¿Es tan injusto simplemente dejar de existir (como hace un animal)? En todo caso, muchas personas están convencidas de que eso es exactamente lo que nos sucede a todos. El cristiano tradicional no tiene nada que perder con su espera de la vida eterna (para los humanos).³⁸

Hay quienes solo creerán en Dios si todas las cosas están organizadas con arreglo a la idea que ellos tengan de cómo deben ser las cosas. Pero todavía persiste la razón para la existencia de Dios (si hay alguna): «¿Por qué hay algo y no nada?» Si Wensleydale es salvado o no es una cuestión que todavía nos inquieta. Algunos preferirían que fuera cierto que Dios no existe, con todo lo que se sigue en pérdida de sentido, pérdida de caridad y pérdida de esperanza, a que existiera un Dios que tal vez haya con-

³⁸ Debo añadir que a Tārā no le convencen para nada mis argumentos. Afirma que por lo que sé, puede que Wensleydale tenga todas las facultades necesarias para alcanzar el cielo, y las esté poniendo en práctica. Esto a mí me parece puro sentimentalismo. Pero si así fuera, puede que Wensleydale acabe por ser salvado. Sería muy presuntuoso por mi parte afirmar saber a ciencia cierta que no lo será. Tārā también señala que se ha comprobado que algunos animales (como los chimpancés) poseen características racionales, etcétera, iguales como mínimo a las de un niño de dos años. No estoy seguro de la veracidad de los datos y de su interpretación. Pero dejando a un lado detalles específicos de discrepancia, su planteamiento general es bueno. Quizá los límites entre seres humanos y animales sean mucho menos evidentes de lo que Aristóteles, y quizá la tradición cristiana, nos ha hecho creer. Aun así, dado que (me parece) el cielo tiene que ser, al menos en la medida en que se refiera a las almas, el fin y la naturaleza de la actividad salvífica de Cristo, no es difícil imaginar que los animales, en tanto que animales, puedan alcanzar el cielo. Pero me alegra dejar todo esto en manos de Dios. No creo que estas cuestiones condicionen a nadie en la adopción del cristianismo. Dado que sostengo, basándome en otra clase de argumentaciones, que Dios existe, así como que Dios es bueno, estoy seguro que un Dios bondadoso ha hecho y hará lo que hace un Dios bondadoso.

cedido la existencia a Wensleydale pero no la oportunidad de alcanzar la salvación. ¡Qué raro! Mejor todos perdidos a que algunos tengan esperanza. ¿Podemos cuestionar la igualdad? Cristo viajó en burro. Chesterton compuso un himno al burro. Pero antes del sentimentalismo moderno nadie dijo que el burro tuviera que alcanzar la perfección en unión con Dios. ¿Cómo podría hacer algo así? Es un burro. Si (como dice un filósofo griego) puede que los caballos tengan religión, entonces sin duda también pueden tenerla los burros. Pero, ¿qué tiene eso que ver con nosotros?

Sobre el infierno y la apostasía

Que nadie se lleve a engaño. Por lo que a los budistas respecta (al menos doctrinalmente) es casi seguro que voy camino al nivel más bajo del infierno en el que pasaré muchísimo tiempo. Claro que los infiernos budistas (hay muchos, todos muy desagradables) no son realmente permanentes. Si se nace en el infierno, se muere allí y a la larga se vuelve a nacer en alguna otra parte. Pero la vida en un infierno es muy larga, y la vida en el nivel más bajo del infierno lo es todavía más.³⁹

³⁹ ¿No es injusto que el infierno sea algo permanente en el cristianismo? Después de todo, el infierno debe ser resultado de malos actos finitos. ¿Cómo puede Dios condenar al infierno sin límite de tiempo alguno en base a una maldad finita? ¿No hace que Dios sea injusto? Aquí los supuestos no son los de Tomás de Aquino. El infierno no es un castigo directo proporcionado por los pecados cometidos. Más bien, si entiendo a santo Tomás correctamente, al pecar volvemos voluntariamente la espalda a Dios, rechazando su amistad. Al hacer esto nos alejamos del Bien eterno (en el sentido de intemporal). Pero al

Me he convertido del budismo al cristianismo, y para el budismo he vuelto a una religión que sin duda sostiene lo que los budistas llaman «creencias erróneas». Y las creencias erróneas son malas. Aunque no es ni mucho menos una opinión mayoritaria en el budismo, a veces hay cierta tendencia a considerar que el sostenimiento de creencias erróneas conlleva una reencarnación adversa. Puesto que las creencias erróneas ejemplifican paradigmáticamente la «ignorancia» (o «idea equivocada»; *avidyā*), quizá conlleven, si no una reencarnación infernal, sí la reencarnación en un tonto animal. ¡Soy, después de todo, un cerdo ignorante! Y no soy solo un apóstata. He abandonado una forma de budismo tibetano que implica el compromiso con una práctica ritual (tántrica) habitual. Una de las condiciones de iniciación en estas prácticas esotéricas, es la de que si se rompen los compromisos adquiridos el resultado es una estancia larguísima en el nivel más bajo del infierno (*Avīci*).

Puede que mis amigos budistas no esperen que acabe en el infierno. Quizá esperen que regrese a mi práctica budista y purifique mis faltas. Me resultaría muy difícil purificar tales faltas. Además, nunca fui un buen practicante budista. Era negado. Mis amigos budistas tienen que en-

alejarnos del Bien nos acercamos a la ausencia del Bien. La ausencia del Bien, la ausencia de Dios, es el infierno. De modo que al dar la espalda voluntariamente al Bien eterno, voluntariamente nos volvemos hacia la ausencia de Dios, el infierno. Y cuando la muerte acontece, nuestra voluntad prevalece. Tras la muerte no estamos en situación de poder elegir de nuevo estar a favor o en contra de Dios. No son esas las circunstancias *post mortem* en las que vamos a encontrarnos. (¿Cuántas oportunidades quieres? ¿Y bajo qué circunstancias?) De modo que al final nos habremos alejado del Bien eterno. Pero no puede haber ningún cambio en el Bien del que nos hemos alejado. Y no puede darse ningún cambio en nuestra voluntad. Así que el infierno libremente elegido de ausencia de Dios será para siempre.

frentarse al hecho de que me dirijo al infierno. Es bastante seguro. Y no pueden rezar, poner mi destino en manos de un Dios afectuoso y misericordioso. Dudo que los Budas y bodhisattvas puedan intervenir ante la súplica de mis amigos y salvarme de las consecuencias de mis acciones. He creado mi propio destino.

Sin embargo, era un budista tan negado que no tengo ninguna duda de que me estaba dirigiendo al infierno de todas formas. No hubiera alcanzado la iluminación en esta vida ni aunque durase un millón de años. No podía más. Lo dijo Shinran de sí mismo; era un practicante tan inútil (a pesar de haber puesto mucho empeño) que seguramente acabaría en el infierno. Se abandonó al seguimiento de las enseñanzas de su maestro Honen, confiándose al poder salvífico de Buda Amitābha (Amida), que salva a todo el que de verdad cree en sus habilidades. Salva a pecadores e incluso a aquellos que resultan más difíciles de ayudar: los tipos cretinos y arrogantes, los «virtuosos». Era relativamente fácil salvar a Shinran. Era un pecador. Shinran no tenía nada que perder.

Yo tampoco. Es irónico. Los detractores del cristianismo nos acusan a menudo de enviar al infierno a todo aquel que no está de acuerdo con nosotros, todos aquellos cuya fe sea distinta a la particular rama del cristianismo que se profese. Pero: «La Iglesia católica de Roma nunca ha (...) dicho que nadie, ni siquiera Adolf Hitler o Eichmann, haya ido al infierno. Algunos teólogos (...) creían que al final todo el mundo iría al cielo, incluso el demonio».⁴⁰ Es más, la Iglesia católica tampoco ha manifestado nunca de manera oficial que quien no pertenezca a la Iglesia visible,

⁴⁰ J. Redford, *Catholicism: Hard Questions*, Geoffrey Chapman, Londres, 1997, p. 43.

la Iglesia católica como institución en la historia, está por ello condenado. El cristiano puede dejar la cuestión del infierno a la misericordia y justicia de Dios, confiando en que muchos sí serán salvados.

No tengo nada que perder. Como cristiano, espero ser salvado, que es infinitamente mucho más de lo que merezco. Pero si soy salvado, espero y confío en que también veré a muchos budistas y a muchos de mis amigos budistas en ese lugar maravilloso que supera nuestra imaginación.

¿A nadie le importan los pecadores?

Ronald Knox ha sugerido (en *El torrente oculto*) que al comparar religiones entre sí se debe comparar lo que estas tienen que ofrecer tanto a los pecadores como a los santos. ¿Qué ofrece el budismo a aquella persona que lo ha intentado pero que en verdad no consigue mejorar? Creo que entre los grandes pensadores budistas Shinran, con la vívida percepción de su propia tendencia al egoísmo, es el único que tiene esto en cuenta. Pero incluso en ese nivel me siento mejor con las afirmaciones históricamente fundadas del cristianismo católico —la religión para los pecadores—, que con el legendario Buda Amitābha cuya existencia histórica es tan problemática.

Tengo amigos que opinan que convertirse en católico indica, mira tú por donde, debilidad de mente. La Iglesia católica ha sido tan vil durante toda la historia. Y con todo, a través de la historia ha sobrevivido. Y ha aportado santos. Pero la Iglesia no se instituyó para los santos, los virtuosos. Se estableció para los pecadores (véase Mt 9, 13). Soy malo. Soy un pecador. Parece ser que debiera sentirme como en

casa en la Iglesia católica. Es porque la Iglesia está tan contaminada por el pecado por lo que es el lugar perfecto para mí.

En un momento dado el Dalai Lama dijo que el problema de aquellos que sostienen la «teoría de un Dios» es que «hay peligro de que la gente no aprecie la total grandeza del potencial humano».⁴¹ El Dalai Lama enuncia aquí su fe, fe en que es posible para un ser humano alcanzar la más alta perfección solo mediante la acción humana. De eso trata esencialmente el budismo. Pero Shinran opinaba que, por último, los actos de las personas son por necesidad egoístas y por tanto quedan muy lejos de la perfección. Y desde la perspectiva cristiana, abandonados a nuestra propia suerte, sin la gracia de Dios, todavía somos propensos a hacer el mal. Puesto que estamos manchados por el pecado, como seres humanos caídos. ¿Quién ha materializado realmente esta «total grandeza del potencial humano»?

Acaban de enviarme una copia de un suplemento dominical a color en el que se habla del caso de los dos Karmapas. El decimosexto Karmapa fue el jefe de la escuela Karma bKa'brgyud (pronunciado: Kagyer) de budismo tibetano. Murió a principios de los años ochenta. Es esta una de las escuelas de budismo tibetano que busca al niño del que se dice que es la reencarnación del jerarca previo. Después se educa al niño para que vuelva a adoptar la posición de su anterior encarnación. Los dos «regentes» —grandes profesores, monjes tibetanos— a cargo de encontrar la reencarnación correcta, habían descubierto cada uno de ellos un niño diferente. Ambos afirmaban haber encontrado la reencarnación correcta del decimosexto Karmapa. Los defensores de cada una de las facciones,

⁴¹ Tenzin Gyatso, *Universal Responsibility*, p. 11.

entre los que se incluían muchos seguidores occidentales, acusaban a la otra de mentir. Ha habido batallas en la India entre los bandos opuestos. Ha muerto mucha gente. Puede que algunas hayan sido asesinadas. El Dalai Lama se mostró partidario de uno de los candidatos. El chico al que favorecía el Dalai Lama ha escapado hace poco del Tibet controlado por China. El otro chico también se encuentra en el pequeño país de Sikkim, al sur del Himalaya. Los seguidores de los dos contrincantes están actualmente relativamente cerca los unos de los otros.

En realidad, históricamente la institución de «lamas reencarnados» en el Tíbet siempre ha estado sujeta a corrupción debido al poder, al prestigio y a las riquezas involucradas. Pero es todo tan triste y deprimente. Los occidentales, con frecuencia tan sensibles a la sangrienta y corrupta narración de la historia cristiana, se han esforzado por buscar verdadera espiritualidad en la tierna compasión y en la meditación del budismo. Una respuesta natural a lo que ha sucedido aquí y en otros casos mundanales entre modernos preceptores espirituales podría representar el completo cinismo de toda religión y esfuerzo religioso. Pero no creo que esta tenga que ser la respuesta. Los humanos son humanos. No son dioses. La religión se ocupa de ideales y aspiraciones. También se ocupa del significado último de las cosas. La perfección de la que hablan los creyentes religiosos no tiene nada que ver con lo que las cosas son, sino con lo que tienen que ser. Cuando los cristianos hablan de nuestro estado pecaminoso, caído, se refieren a la aparente inveterada tendencia de los seres humanos a portarse mal. En realidad, abandonados a nuestra suerte, no somos —ninguno de nosotros— perfectos. Por eso necesitamos de la redención, y esa redención

salvífica no puede llegar de otros seres humanos caídos. Procede de la Perfección en sí misma. Que se llama Gracia. Pero la receptividad a la gracia exige en primer lugar tener conciencia de nuestros propios defectos.

Así, desde el punto de vista de la teología cristiana, no es de extrañar que los humanos sean propensos a la maldad. La culpa, si existe, es de aquellos preceptores que permiten a sus seguidores creer que son o que podrían llegar a ser algo más que seres humanos, con todos los defectos de los seres humanos. Creo que el error, y se trata de un gran error, es intentar ser Dios. Es precisamente porque el cristianismo comienza con la afirmación de que todos somos pecadores necesitados de ayuda, por lo que el cristianismo me parece tan atractivo. Se ajusta a lo que yo creo que es el caso de los seres humanos. Así que me parece que ser católico es compatible con la corrupción histórica de algunos católicos.

«Pero eso es absurdo», me dicen. ¿No debería una religión —si es verdadera— hacer de sus seguidores mejores personas? ¿Está el cielo lleno de gente malvada? Bueno, imagino que el cielo está lleno de gente ex malvada. Ha pasado a ser, mediante la gracia de Dios, perfecta. Yo no necesitaría la Iglesia si ahora fuera perfecto. Pero no lo soy. La Iglesia es el vehículo mediante el cual puedo ser salvado. Para mí es el único medio. ¿Cuánto tiene que esperar una persona para ver santos en la Iglesia? ¿Deberíamos contar con verlos al instante? De lo contrario, debería esperar ver pecadores en la Iglesia. Y algunos pecadores son grandes pecadores. Todos empezamos desde donde empezamos. Puesto que históricamente los miembros de la Iglesia no eran santos, no es de extrañar que pecaran. También pueden ser perdonados. Ese, gracias a Dios, es el fin de la

Iglesia. Incluso las personas malísimas pueden ser perdonadas. Pueden ser perdonadas si se arrepienten de verdad.

A mi entender, la Iglesia católica es un gran exponente de la verdad de la máxima de Sócrates que dice que los más sabios son quienes se saben ignorantes. La Iglesia está repleta de aquellos cuya virtud reside en saber que son pecadores, y del amor y compañerismo de aquellos unidos en gratitud y esperanza. Esta es la razón por la que los cristianos siempre se han mostrado tan interesados en hacer proselitismo, y por lo que mover a la conversión ha resultado tan molesto para los demás, que han opuesto mucha resistencia. Los cristianos tienen algo maravilloso que ofrecer a la gente, que ni siquiera se da cuenta de que lo necesita.

La medida de la Iglesia, por consiguiente, no es la presencia de pecadores. Eso no resulta sorprendente. Es la presencia del perdón, la operación de la gracia a través de los sacramentos, y la formación (al final) de santos.

Si Dios existe, y si la resurrección aconteció de verdad, entonces ha tenido lugar cierto tipo de irrupción catastrófica de lo sagrado en nuestro mundo terrenal. Es a esto a lo que llamamos redención. Solo los pecadores necesitan redención. De ser esto cierto, los otros postulados del cristianismo merecen el salto de fe del pecador.

La pretensión de superioridad moral

Hoy es 1 de enero de 2000. Tengo que ir a misa más tarde, lo cual parece el modo apropiado de empezar el nuevo milenio. Ayer no bebí alcohol. Era viernes. Un buen católico tiene que cumplir, los viernes, con algún tipo de

penitencia en memoria de la crucifixión de nuestro Salvador. Me gusta el vino, de modo que renunciar a él los viernes parecería lo adecuado. A diferencia de la mayoría de la gente (parece), me fui a dormir pronto en Nochevieja. Solo me desperté brevemente con el sonido de los fuegos artificiales.

Hoy hay cierta neblina. ¿El humo de los fuegos artificiales?

¡Temo estar convirtiéndome en un engreído y haber empezado a crearme moralmente superior a los demás! Y todavía no han terminado de recibirme por completo en la Iglesia católica.

Es tan difícil creer que no nos salvamos a nosotros mismos. Quizá sea más difícil para un ex budista, después de haber pasado tantos años enorgulleciéndome de la superioridad de una religión que enseña a confiar en uno mismo esforzándose por ejemplo en la meditación, en vez de en rituales, sacerdotes o libros sagrados. No es extraño que el budismo se haya vuelto tan popular en países como Estados Unidos, con una tradición de austera autosuficiencia protestante y una religión basada en la relación individual directa con, y experiencia de, Dios.⁴²

⁴² Paradójicamente quizá, en teología protestante la tendencia es enfatizar esta confianza en uno mismo y la experiencia directa, al mismo tiempo que la salvación solo a través de la fe más que mediante las obras que nosotros pecadores podamos llegar a realizar. Este énfasis protestante en la religión mediante la experiencia individual podría haber dado lugar a la preocupación New Age por la subjetividad, la prioridad de las sensaciones positivas (sensaciones de placer, descanso, calma, armonía, auto fortalecimiento, etc.) más que, digamos, un Dios objetivo «allá fuera», o una «moral objetiva (convencional)». Puede que también sea explicación de la creciente popularidad de un modo particular de ver, presentar y practicar el budismo en el mundo contemporáneo, especialmente en países influidos por la ideología protestante.

La humildad (¿lo contrario a la arrogancia moral?) y la confianza en un Otro exigen mucho esfuerzo. Shiran contraponía su enfoque con el de sus compañeros budistas, aquellos que practicaban el difícil y largo camino de la moral, la meditación y la sabiduría aspirando a la iluminación o a la budeidad —«autocontrol»—, lo que tradicionalmente pensamos que es el budismo. En cambio, la alternativa de confiar en el «poder del otro» de Buda Amitābha era, decía, el camino fácil. Pero es tan sumamente difícil tomar el camino fácil. Pocos creen realmente que no puedan salvarse a sí mismos. También los seguidores de Shinran pensaban a veces equivocadamente que por fin habían encontrado el camino para salvarse a sí mismos: «¡Uno se salva mediante el abandono del autocontrol y confiando en el poder del otro!» Por consiguiente, lo fácil de lo fácil resulta ser lo más difícil de lo difícil. Resulta tan difícil olvidarse de la autosuficiencia, tan difícil olvidarse del yo, librarse del egotismo.

En la actualidad, no hay muchas personas a las que parezca gustarles la idea de que somos pecadores incorregibles. Como dijo Buda acerca de lo que había descubierto, «va en contra del grano». No es lo que la gente espera por naturaleza. Lo que iba en contra del grano, creía el Buda, era su enseñanza del *anātman*, el no yo. A pesar de lo que somos proclives a pensar, ninguna de todas esas cosas psicofísicas que nos constituyen, o cualquier otra cosa, puede ser nuestro «yo», un referente inalterable para nuestro uso de la palabra «yo». Todo es en realidad un flujo variable, nosotros incluidos. El papel del «no yo» en el budismo lo interpreta en el cristianismo la «pecaminosidad». Ambos van contra el grano. Ambos exigen su realización para promover cierto tipo de renuncia. Solo entonces podemos

combinar esa realización con una auténtica moral basada en la humildad y no en la arrogancia moral.

¿Por qué el bautismo?

Mencioné por casualidad a Tārā lo raro que le parece a la gente hoy en día (comparada con mi generación) que te hayan bautizado al nacer. Pareció sorprendida al saber que desde un punto de vista cristiano llevar una buena vida no es en sí misma razón suficiente para ir al cielo. Sospecho que muchas personas no son conscientes de ello, y que creen que siempre que sean buenos, y si existe un Dios y un cielo, entonces con toda seguridad acabarán en él. La alternativa, que no basta con ser buena persona —que el cielo no es una suerte de recompensa por portarse bien, como una política de inversión— es visto como un ejemplo de la exclusividad cristiana. ¡Solo ayudaremos y salvaremos a quienes pertenezcan a nuestro club!

No es de extrañar que Tārā así lo crea. Creció siendo budista. En el budismo, en igualdad de condiciones, lo que lleva a una reencarnación divina son las buenas obras. ¿Por qué no es este el caso del cristianismo?

En el cristianismo la meta se especifica utilizando el término «cielo». Para un cristiano el cielo es, con frecuencia, un concepto bastante vago, aunque una cosa está clara. Para un ser creado se trata de la máxima perfección posible. Conoceremos a Dios y Dios nos conocerá como realmente somos. Los «cielos» de los que a veces hablan los budistas, como estados transitorios en el ciclo de reencarnaciones caracterizado por cualidades positivas como la felicidad y el placer, y habitado por los «dioses» (*devas*), pero totalmente

diferente del objetivo último de la iluminación o la budeidad, no tienen que confundirse con la noción cristiana de cielo. El papel que el cielo juega en el sistema cristiano no lo juega el «cielo» (sánscrito: *svarga*) en el sistema budista, sino la liberación (nirvana), o la budeidad completa (dependiendo de la tradición budista), la meta final en sí misma.

Para Shinran, una persona no puede lograr la meta por sí misma, ya que no puede llevar a cabo ninguna acción que no esté impregnada de egoísmo y, de ese modo, no puede provocar realmente la interiorización del no yo necesario para la liberación. Juega con el tema de que todas las acciones deben ser mías. Otros budistas se inclinan a criticar la combinación de Shinran de este punto con la afirmación de que todas mis acciones deben ser egoístas. Simplemente, eso no es así. Incluso las acciones de un Buda son suyas, pero no son egoístas. Sin embargo, psicológicamente, en los aspectos prácticos de la vida diaria, puede que Shinran esté en lo cierto. Todos sabemos a partir de Freud que a menudo nuestras acciones tienen motivaciones profundas, en su mayor parte ocultas a nuestro conocimiento consciente. ¿Cómo saber que nuestras acciones no están movidas por brotes ocultos de egoísmo? Shinran fue despiadadamente honesto consigo mismo. Otros, sugirió, tal vez sean capaces de realizar acciones que no estén motivadas por el egoísmo. Pero hasta donde él alcanzaba a ver, todas sus acciones eran egoístas. Incluso cuando intentó con todas sus fuerzas ejercer las prácticas budistas —meditación, estudio, hacer méritos mediante acciones positivas, etcétera— creyó que no llegaba a ningún lado. Inevitablemente todas sus acciones eran egoístas y por tanto no conducían a la iluminación, sino que favorecían el ciclo de sufrimiento y reencarnación (*samsāra*).

Shinran era, podríamos decir, un pecador y él lo sabía. Solo a raíz de caer, final y profundamente, en la cuenta de su incapacidad para alcanzar la iluminación pudo abandonar y, de ese modo, permitir que la iluminación, que ya existía y que llamaba «Buda Amitābha», brillara a través de él transformando y perfeccionando su ser.

Allí donde Shinran habla de una completa incapacidad para evitar el egoísmo mediante su propia fuerza, el cristiano habla de una incapacidad para evitar el pecado sin la gracia de Dios. Del mismo modo en que para Shinran somos egoístas por naturaleza desde el momento de nuestro nacimiento (de hecho, desde antes de nacer), para el cristiano nacemos con tendencia a pecar. En ambos casos significa que todas nuestras acciones, incluso allí donde intentamos con todas nuestras fuerzas comportarnos bien, no están a la altura de lo que se necesita para que la acción coincida con la visión de la meta más elevada de la religión. Abandonados a nuestra propia suerte siempre nos quedamos cortos.

De modo que el ser buenos no coincide simplemente con aquello que los cristianos entienden por cielo. ¿Cómo pueden nuestras buenas acciones coincidir con la bondad y perfección de la Bondad y Perfección en sí? Con todo y eso, la creencia cristiana es que esta coincidencia, esta armonía, es lo que nos tiene destinado Dios. Se expresa de una forma muy bella como «hemos nacido para ser amigos de Dios». La perfecta amistad con Dios, y todo lo que eso implica, es el cielo. La verdadera amistad con los otros —altruismo—; lo que por norma general entendemos por «portase bien», auténtica moral, solo puede basarse en Dios y de ahí la amistad con Él. Esto vuelve a corresponderse con la afirmación de Shinran de que la verdadera y auténtica moral fluye de Amitābha mediante las acciones

de la persona que se ha dejado ir de verdad (tiene «fe»; en japonés: *shinjin*), y por tanto deja de cerrar el paso a la actividad de Amitābha a través del egotismo.

Se deriva de todo esto que ser bueno no puede de por sí conllevar el cielo. Todos los «ser buenos» están por debajo del cielo. Están llenos de «pecado», tal como para Shinran están repletos de egoísmo. Una amistad totalmente articulada (libre de obstáculos) con Dios es necesaria para alcanzar el cielo. Y esa amistad proviene de Dios en la gracia, superando el pecado, lo mismo que para Shinran la iluminación debe de proceder del poder del Otro, Amitābha. En el cristianismo, la idea de que nacemos con una tendencia a pecar, abandonados a nuestra propia suerte, se expresa teológicamente como «pecado original». El concepto «pecado original» no quiere decir que nacemos siendo malos. Un bebé recién nacido no es malo. Pero abandonado a su propia suerte sí tiene tendencia a pecar. Del mismo modo, para Shinran el hecho de que todas las acciones que provienen de mí sean egoístas no conlleva que ahora esté cometiendo un acto egoísta. Es un hecho derivado de nuestra condición de seres no iluminados. Para el cristiano también nacemos con el potencial de trabar amistad con Dios. Todo ser humano nace con la posibilidad, el potencial, de alcanzar el cielo. Shinran expresaría el concepto, que juega el mismo papel positivo y esperanzador en su sistema, diciendo que «todos los seres sintientes poseen, aun con todo, la naturaleza de Buda». Los cristianos afirman que el bautismo es el camino sacramental establecido por Dios para la activación de ese potencial. No hay ninguna razón necesaria por la que la activación del potencial tenga que hacerse a través del bautismo más que, digamos, la de darse una vuelta en el autobús sacramental. Así son las cosas.

El bautismo elimina aquello que impide que un ser humano reciba la gracia de Dios. Desde luego, Dios puede conceder gracia sin bautismo. No hay contradicción en ello. No obstante, conceder la gracia no es lo mismo que recibirla. Y el bautismo proporciona los medios estándares y óptimos establecidos por Dios para expresar la receptividad. Todos tenemos tendencia a pecar, abandonados a nuestra propia suerte. El bautismo marca la entrada en los dispositivos de Dios y así la posibilidad de vencer la tendencia a pecar y, por consiguiente, alcanzar la perfección del cielo. Por lo que a nosotros respecta, es el bautismo lo que permite a quien así lo elige estrechar su amistad con Dios. Pero uno ha de elegirlo libremente. La conciencia de uno mismo y el libre albedrío para esforzarse en ello se formaliza en el sacramento de la confirmación.

El bautismo marca una entrada en los mecanismos de Dios. Pero el bautismo es mucho más que eso para un católico. Es fundamentalmente antiindividualista, ya que marca la entrada en una comunidad, y la meta es entendida en términos comunitarios. «Los mecanismos de Dios» son fundamentalmente comunitarios, supone estar con otras personas en una relación perfecta con el Otro que es Dios. La comunidad cristiana conlleva una visión integral del mundo, y un conjunto de deberes y obligaciones para con los demás, dentro de los cuales el concepto de «cielo» adquiere su lugar y significado. No existe un sentido del «cielo» tal como lo entienden los cristianos fuera de esta visión y, de este modo, fuera de su implicación intrínseca con la comunidad, la gran familia. Del mismo modo en que nacemos dentro de una familia, también nos bautizamos dentro de una. El cielo es la familia viviendo en perfección y armonía. Del mismo modo en que podemos

hacer el bien a aquellas personas que no forman parte de nuestra familia, por lo que hacer el bien no es suficiente de por sí para alcanzar el cielo.

Somos buenos porque es lo que Dios quiere. Para estrechar la amistad con alguien, no continuamos decepcionándola. Pero el cielo, la perfección de esa amistad, no resulta sencillamente de obrar bien.

Por ello desbloqueamos nuestro potencial, mediante la acogida de la gracia de Dios nos esforzamos por establecer una verdadera amistad con Él, en armonía dentro de la comunidad que Dios ha instaurado con ese propósito. Perfeccionado, eso es el cielo.

¡Qué más da!

Todo cambia si el cristianismo es verdadero. Si existe Dios, si Dios confirmó las afirmaciones de Jesús en la resurrección (¿increíble?), aun más, si Jesús era verdadero Dios y verdadero hombre, nada puede volver a ser lo mismo otra vez. Para que esto sea realmente cierto —creído en el más amplio sentido de la palabra— debe ser en sí mismo lo que los budistas llaman *āśrayaparāvṛtti*, la revolución total del propio ser en el mundo. Se trata del equivalente espiritual de la revolución copernicana. A diferencia de la versión epistemológica de esta revolución de Kant, aquí la revolución es en última instancia del yo al Otro, y ese Otro es Dios. Se trata de una conversión; es literalmente el éxtasis.

Imaginad cómo tiene que ser contemplar el mundo de esta forma. Es fabuloso. Nada parece igual a como era antes; nada parece igual a como lo es para aquellos que no tienen fe. Esto es una locura para ellos. De hecho, la

persona que entiende el cristianismo como cierto pierde el juicio. ¿Es verdad el cristianismo? No se puede dejar reposar algo que, de ser cierto, tendría implicaciones tan radicales. Se tiene que analizar. Tiene que preocupar, y ser preocupante, como cuando uno ve a un cachorro con una zapatilla en la boca. Puede que esta preocupación sea la cosa más importante en la vida.

Antes de descartar, o abandonar, el cristianismo, ¿estamos del todo seguros de que en él no hay nada?

Reflexiones sobre las reliquias: una reflexión teológica sobre la síndone y la fe

Antes de decir nada del Sudario de Turín tenemos que ser claros sobre los siguientes aspectos. Que el Sudario sea auténtico o no, no afecta en lo más mínimo a la verdad del mensaje cristiano ni del catolicismo. Es más, si acaba por descubrirse que el Sudario no es auténtico, eso no debería afectar ni un ápice al prestigio (y demás) de la Iglesia católica. Se ha dudado de la autenticidad de la Sábana Santa desde los tiempos medievales, y no se exige a los católicos que acepten su autenticidad. El Sudario conservado en Turín pretende ser el trozo de tela con el que se envolvió y se enterró a Jesús. Pero lo sorprendente del sudario es que parece mostrar una imagen completa y detallada de un cuerpo fotografiado en negativo. Este cuerpo muestra pruebas precisas de haber sido flagelado y crucificado, y de haber llevado una corona de espinas. Si, como muchos sospechan, se trata de una falsificación medieval, entonces una exhaustiva investigación habrá de demostrar con convencimiento cómo pudo hacerlo el falsificador. En realidad, las pruebas que demues-

tran que no es una falsificación, —mediante el examen de lo que está representado en el Sudario y otros restos materiales—, son impresionantes. Podemos estar preparados para argumentar (como haré al hablar de la resurrección) que la responsabilidad de presentar pruebas recae ahora sobre los que mantienen su falta de autenticidad. Podrían tener ya una. Tres laboratorios independientes dataron, a través de un examen de radiocarbono, varios hilos del Sudario entre 1260 y 1390. Parece que eso cerró la cuestión.

He leído el libro de Ian Wilson, *The blood and the Shroud*. Wilson es un conocido defensor de la autenticidad de la Síndone. A pesar del título morboso («La sangre y el sudario») y del aspecto del libro, que parece otro intento sensacionalista de ganar dinero a costa de la religión cristiana, Ian Wilson es un reputado escritor en la materia. Es además sumamente imparcial y escribe bien. Quería comprobar cómo todavía había alguien que conseguía defender la autenticidad de la Sábana Santa después de la datación por carbono. También quería analizar una fotografía del Sudario de cuerpo entero. Había leído que una de las características inesperadas de esta imagen es que muestra con claridad que los clavos de la crucifixión atravesaron las muñecas, no las palmas de las manos, en conformidad con investigaciones recientes sobre métodos de crucifixión y que al parecer era algo que se desconocía en la Edad Media (aunque se sugirió como posibilidad en el siglo XVI). En todas las pinturas medievales (por lo que yo sé) los clavos atraviesan las palmas de las manos. Es la clase de peculiaridad que seguramente no se habría planteado un falsificador medieval.

La imagen del Sudario parece mostrar señales de clavos en las muñecas, junto con otras características anatómicas sorprendentemente detalladas de la crucifixión. El

libro de Wilson es deprimente. Pero bien considerado en su conjunto, me da la impresión de que una vez más tenemos pruebas convincentes —me atrevería a decir que uniformemente equilibradas— en ambos lados, a favor y en contra de la autenticidad de la Sábana Santa. Por mi parte, si no fuera por la datación mediante carbono 14 no tendría ninguna duda en depositar mi fe en la autenticidad del Sudario de Turín.⁴³ Pero incluso si la Síndone fue el auténtico sudario de Jesús, podría argumentarse que lo que enseña está abierto a controversia. Quizá solo sea un vestigio fascinante de la vida de Jesús. Aunque en modo alguno puede de por sí insinuar ninguna de las enseñanzas y verdades del cristianismo, como la existencia de Dios, la resurrección, ni mucho menos que Jesús fuese Dios encarnado.

⁴³ Curiosamente, el Evangelio de Juan (19, 34-37) es el único en mencionar el detalle del golpe de lanza en el costado. Es esta una característica prominente de la imagen de la Sábana Santa. El de Juan es el último de los evangelios; también vincula el golpe de lanza con el cumplimiento de una profecía. Si el Santo Sudario fuese auténtico, entonces, mostraría un detalle de la crucifixión conservado por Juan que, no obstante su fecha relativamente tardía, no está en los evangelios sinópticos. El Evangelio de Juan afirma basar este detalle en la versión de un testigo ocular. Esto es algo bastante creíble, ya que el Evangelio de Juan es el único en mencionar el uso de clavos en la crucifixión (20, 25), así como el hecho de quebrar las piernas de las víctimas de crucifixión (19, 31-33). Sabemos por las fuentes arqueológicas que se utilizaban clavos y, casi seguro, se quebraban las piernas de los crucificados. La descripción detallada y al parecer fiable sugiere un interés por los detalles de la muerte de Jesús, y que confió en el relato de un testigo ocular, más que una ulterior elaboración imaginaria. Si el Sudario fuera auténtico, la lanzada también mostraría ser el cumplimiento de una profecía, y no que fue inventado por polémicas razones del cristianismo antiguo. Que no todo el Nuevo Testamento afirme que algo en la vida de Jesús sea el cumplimiento de una antigua profecía conllevaría (como están inclinados a pensar algunos eruditos modernos) que el acontecimiento no ocurrió realmente, sino que fue inventado por la Iglesia primitiva por razones sectarias.

Quiero abordar la cuestión del Sudario de Turín desde una perspectiva diferente, una perspectiva teológica. Quizá las pruebas sobre su autenticidad no sean uniformemente equilibradas. No tenemos pruebas. Es como la prueba de la existencia de Dios. Si se acepta la autenticidad del Sudario, queda un misterio por resolver (la datación por carbono 14). Este misterio no tiene por qué ser insoluble. Wilson ofrece lo que parecen sólidos argumentos para dudar también de la datación mediante carbono 14. Hace poco, además, 39 científicos han declarado que la imagen del Sudario no puede ser resultado de una pintura. Tiene que haber sido causada por oxidación o por deshidratación de un cuerpo humano (*The Catholic Times*, 2 de abril de 2000). Pero no soy ningún experto en la materia. A semejanza del razonamiento filosófico, los expertos pueden discutir interminablemente. Pero en algún momento hay que elegir. Sigue habiendo un misterio por resolver si se niega su autenticidad (la imagen extraordinaria). Así, sea cual sea la opción que uno tome, implica alguna suerte de salto que por el momento está más allá de toda prueba. Naturalmente, se puede seguir siendo agnóstico, pero eso también es tomar cierta clase de decisión, la decisión de que sería injustificado dar un salto más allá de las pruebas. No obstante, no me parece que dar un salto más allá de las pruebas, sea cual sea la dirección, sea algo irracional.

Asumamos por un momento, en interés de nuestro objetivo teológico actual, que somos cristianos y que el Sudario es auténtico. La imagen de la Sábana Santa se aprecia con claridad y su fascinante naturaleza solo se entiende mirando el negativo fotográfico. De tal manera que tuvo que esperarse a la aparición de la fotografía para apreciar la importancia de la imagen. ¿Qué puede esto decirnos de

las intenciones de Dios? Fueran cuales fueran sus intenciones, no iban dirigidas a las personas de la antigüedad. De modo que podría pensarse que Dios está diciendo algo a la «humanidad moderna». Pero no importa qué esté diciendo, no pretende proporcionar pruebas científicas a la doctrina y verdad cristianas. De lo contrario, como quiera que aquí estamos asumiendo que el Sudario es auténtico, no se hubiera dado el problema de la datación mediante carbono 14.

¿Podiera ser que Dios no quiera pruebas científicas de las afirmaciones teológicas? ¿Podiera ser que en realidad Dios quiera que las pruebas sean uniformemente equilibradas? Bajo tales circunstancias, el salto de fe es tan racional como negar la fe, aunque siga siendo un salto. No se trata de un salto a pesar de las pruebas, sino que sigue siendo un salto en la oscuridad, un salto más allá de las pruebas. Si algo así fuera cierto, ¿qué nos diría acerca de Dios y de sus planes para con nosotros?

Somos como niños de pie sobre una roca muy alta. Nuestro Padre nos pide que saltemos y que conficmos en que Él nos agarrará. Como en ciertas formas de budismo (en especial el Madhyamaka) al final se nos pide que nos abandonemos por completo. Y en este abandonarnos descubrimos por fin que quedamos atrapados en la vida divina. Que quizá todo consista en ofrecer libremente nuestra confianza.

Me pregunto, ¿qué le sucede a la persona que no se arrepiente de no arrepentirse?

«Debajo de ti están sus brazos eternos» (Dt 33, 27). Quien no se arrepiente de no arrepentirse se descubre en los brazos eternos. ¿O debería escribirse los «Brazos Eternos», en mayúsculas?

¿Por qué tuvo que morir Jesús en la cruz?

Por qué Dios parece haber exigido que Jesús tuviera una muerte tan horrible, ha dejado perplejos a los teólogos cristianos desde los primeros tiempos. Los budistas, al igual que los no cristianos en todos lados (cuando reparan en el asunto), tienden a considerar que la imagen de Dios que nos ofrece la muerte de Jesús es la de un bravucón vengativo incapaz de contenerse de asesinar brutalmente a su propio hijo si con ello cumple con su retorcido sentido de la ley y de la deuda que la humanidad pecadora ha contraído con Él.

Pero dudo mucho que sea realmente este el significado de la doctrina de la expiación. No es la opinión unánime de los teólogos cristianos. Veamos si consigo sugerir un enfoque que pueda resultar más satisfactorio (para mí).

La idea de expiar las faltas de la comunidad sagrada de Dios, su nación, es fundamental para la ley religiosa que Moisés recibió directamente de Dios (véase, por ejemplo, Lv 4, 13-21). Pero una gran parte de la ley judía que trata el tema de los sacrificios fue elaborada a lo largo de siglos y tomada de las tradiciones legales de Oriente Próximo. No es de extrañar, y tiene sentido desde el punto de vista teológico, que Dios buscase amansar a su «pueblo obstinado» con el tipo de restricciones severas que esperaban y entendían. La historia completa de la Biblia muestra a Dios puliendo gradualmente el mensaje a su pueblo y sus implicaciones. Ciertamente, este empieza de forma muy primitiva, en la sangre de corderos y toros.

La sangre todavía fluía en tiempos de Jesús. Aunque, para los cristianos, Dios todavía no se daba por satisfecho, no porque no se hubiese derramado suficiente sangre (véase Is 1, 11: «No me agrada la sangre de novillos, de corderos y de

machos cabríos.») Dios no necesita derramamiento de sangre; semejantes sacrificios no tienen ningún valor. Ni siquiera el sacrificio de la cruz. En cambio (como sabemos a través de tantas parábolas de Jesús), Dios no estaba satisfecho debido a su amor. Realmente, el amor tiene un valor absoluto.

La relación entre Dios y su pueblo era todavía radicalmente errada. Jesús iba a ser el cordero expiatorio. Jesús murió por el pueblo de Dios. Pero no creo que Jesús muriera porque Dios exigiera su muerte a modo de expiación legal por los pecados de la comunidad. Está claro que Dios no necesita semejantes cosas. Lo más probable es que Dios estuviera respondiendo a una comunidad que todavía pensaba en términos de sacrificios de sangre como forma de expiar los pecados. Sabemos a través de la decisiva parábola del hijo «pródigo» (Lc 15, 11-32) que el padre está más que dispuesto a recibir de nuevo en casa a su hijo arrepentido. No exige un crimen. Pero para un pueblo que todavía cree en el sacrificio de sangre como expiación por los pecados de la comunidad, lo que Dios está diciendo es:

¡Mirad! ¿No lo veis? Cumpló con los requisitos que creéis necesitar. Yo hago el sacrificio. Sacrifico a mi único Hijo por vosotros, mi pueblo. Y mi hijo soy Yo. ¿Qué más puedo hacer para mostraros cuanto os amo? No se necesita nada más. Volved a mí, mi pueblo, por favor.

Dios realiza los sacrificios que sean necesarios por amor a su pueblo. Consumado. El verdadero sacrificio de sangre —que fue esta la manera que Dios buscó para traer de vuelta a su pueblo junto a Él, con preferencia a cualquier otra— fue una respuesta a la particular historia religiosa del pueblo específico que Dios había escogido.

Su universalidad procede de la universalidad del mensaje redentor que surge de su muy particular historia religiosa.

Dios no necesitaba la muerte de su Hijo. Pero es un Dios de la historia. Allí y entonces, el amor sí lo necesitaba.

Una oración sobre la Nochebuena: preludio al misterio del principio de Dios

Oh, el más Perfecto,

Tú que eres lo que eres

Aunque ahora mi fe no es más que la chispa menor en tu hogar invernal

Insufla sobre ella el aliento de tu amor,

Que puede que la fe llamee en un fuego acogedor,

Avivado por el combustible de mi ego,

Derritiendo la escarcha de mi corazón,

Reconfortando al burro y al buey.

Oh Ser, el Vacío

Que está más allá de nuestra nada

Dentro de ella y sin ella

Convirtiéndote en uno de los nuestros

Redimiendo nada

No más lo que somos

Que podamos convertirnos en lo que siempre fuimos,

Seamos lo que siempre debiéramos haber sido,

Y, oh, aliento de nuestro aliento

Hagamos lo que Tú querías que hiciéramos.

¿Qué es el Principio sino el éxtasis de Ser?

Cuando era budista celebrábamos los días sagrados haciendo voto de austeridad. Entrábamos temporalmente en un estado parecido al de los monjes o monjas. De este modo, hacíamos voto de, por ejemplo, hacer una sola comida —antes de mediodía— en veinticuatro horas, no llevar perfumes, guirnaldas ni ninguna otra fruslería llamativa.

Hoy es Nochebuena. Voy a ir a una fiesta de celebración. Tārā me acompaña. Tomo un baño, me pongo desodorante, polvos de talco y loción para después del afeitado. Visto ropa limpia. Intento estar elegante. Es lo correcto, por respeto al anfitrión y al invitado de honor. No se va a una fiesta lleno de mugre y sudor. No creo que lo haga nadie. Y desde luego no a esta fiesta, una fiesta para un bebé tan especial. Nacido esta noche.

No soy un buen invitado. No se me da muy bien eso de vestir elegantemente. Los pantalones siempre me hacen una especie de bolsa a la altura de las rodillas. Y en realidad no conozco al anfitrión, ni al invitado de honor. Todavía no. Lo estoy descando. Pronto. Tengo que tener paciencia. No nos han presentado como es debido. ¡No solo a los ingleses nos gustan las ceremonias! Pero no permitiré que me rechace.

Cuando era budista, celebrábamos los días sagrados con austeridad, con extrema seriedad. Pronto, pronto (creíamos) terminaría el periodo de duelo y seríamos liberados, iluminados para siempre.

Las lágrimas que derramamos en la catedral son lágrimas de alegría.

Mañana daremos una fiesta. Y beberé vino.

Más sobre el hecho de beber vino

Siempre me ha gustado la historia de las bodas de Caná, en la que a petición de su madre Jesús convirtió tinajas de agua en vino para una pareja que había tenido la gran desgracia de calcular mal la demanda de alcohol en su boda.

Se trata de una historia extraña. Se supone que es el primer milagro de Jesús y que sucedió, según Jesús mismo, un poco antes de que llegara la época adecuada de hacer milagros. Se tiene la tentación de desecharla como una leyenda posterior, destinada a glorificar al Maestro. Pero de ser así, ¿por qué una historia semejante, aparentemente tan trivial? No es difícil imaginar una entrada mucho más impresionante en el ministerio terrenal del Señor. La misma trivialidad de la historia me sugiere que hay cierta verdad en ella. De haber sido inventada, quizá con el objetivo de enseñar una u otra doctrina, el primer milagro de Jesús habría sido mucho más espectacular. Solo la verdad de la narración la mantuvo viva.

Convertir agua en vino en una boda es un milagro relacionado con la vida y la vergüenza cotidianas. Tiene poca relevancia para quienes no se vieron involucrados directamente. Pero la pobre pareja. En términos cósmicos, su malestar no fue mucho, pero para ellos —gente normal con sentimientos normales— tuvo que ser muy angustiante. No tener suficiente vino. Qué forma de empezar una vida en común.

Este es Dios para mí. Un Dios que se preocupa de verdad. Convierte agua en vino para evitar que buenas personas pasen vergüenza en una fiesta. Y crea una gran cantidad de vino. Buen vino. Añeja (rápidamente) el mejor vino posible. El vino israelí nunca ha sido tan bueno.

¿Qué pasa aquí? El poeta católico del siglo XVII Richard Crashaw compuso un verso latino para conmemorar la ocasión: «Vidit et erubuit conscia lympa Deum». Esto es: «El agua consciente vio a su Señor y se ruborizó». En la boda, mientras los novios se preocupaban por su torpeza, el agua vio acercarse a Dios. Sabía que era Dios. Y no solo vio a Dios. También Dios la vio a su vez. Todos estamos desnudos cuando Dios nos ve. Dios podía ver directamente a través de ella. Abochornada, se ruborizó. Un rubor maravilloso, embriagador.

El vino de Dios embriaga. Dios nos hace salir de nosotros mismos. Nos abandonamos. Nos perdemos; perdemos el dominio de nosotros mismos. También nosotros podemos ruborizarnos.

Sobre la lectura de los evangelios: la verdad no importa, ¿sientes la alegoría?

No soy un experto en Biblia, por decir algo. Pero a veces me pregunto si ser un experto es siempre una ventaja a la hora de entender el pensamiento cristiano. Observo que en una reciente conferencia sobre la resurrección se produjo una notable diferencia entre las aproximaciones de los estudiosos de la Biblia y los filósofos.⁴⁴ Quizá pueda esto explicar la irritación que siento ante algunas de las implicaciones de una charla sobre el milagro de las bodas de Caná que casualmente acaban de ofrecer a nuestro grupo de iniciación cristiana de adultos (RICA).

⁴⁴ S. Davis, D. Kendall y G. O'Collins (eds), *The Resurrection*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 2.

La aparente trivialidad de la historia, que tomo como indicadora de que muy probablemente sea cierta, parece haber avergonzado a teólogos desde tiempos antiguos. Pero creo que hay otra forma de entender el milagro del banquete de bodas. Se trata de leer la historia como si fuese una alegoría. Parece que en la lectura alegórica, que se remonta cuanto menos hasta san Agustín (y probablemente a través de él hasta Orígenes), la «Madre» es la Iglesia. El buen vino que se da al final es el vino de Cristo y su nueva dispensa, el agua convertida en vino es el agua de las prácticas rituales judías, y así sucesivamente.

No tengo nada en contra de las interpretaciones alegóricas, excepto que pueden convertir una bella, aunque simple, historia en un código esotérico. No obstante, creo que una historia puede ser entendida literalmente, y derivarse de ella cualquier significado, además de una interpretación alegórica allí donde quizá pueda ser de ayuda. No puedo resistirme a cierto sentimiento de preocupación cuando la interpretación alegórica se da (o eso me parece a mí) como tema y significado total de la historia. ¿Sucedió realmente el milagro del banquete de bodas? ¿Se trata de un acontecimiento histórico? ¿O fue insertada por el autor del Evangelio de Juan simplemente como una alegoría? Bueno, el autor —llamémosle «Juan»— no dice que sea una alegoría. ¿La habría entendido su público, mezcla de judíos y gentiles helenos, como una alegoría? Lo dudo. O al menos, dudo que la hubieran entendido solo como una alegoría, y de ningún modo en la forma detallada y codificada que encontramos en interpretaciones posteriores, como la de san Agustín.

Así que dudo de que Juan pretendiera que su historia fuera una alegoría. Y estoy seguro de que él creía que se

trataba de una historia literalmente cierta. ¿Por qué no iba a serlo? No basta con decir (como me explicaron en las clases del RICA) que no tenemos forma de saber si algunas de estas narraciones sucedieron realmente o no. Y que por tanto, tenemos que tratarlas como si fueran alegorías. No es cuestión de saber si algo es verdad palabra por palabra, contra una interpretación alegórica. ¿Sabemos que la historia es objetivamente falsa? Creo que no (a menos que neguemos de plano la posibilidad de que existan los milagros). En ese caso, ¿por qué no considerarla verdadera, hasta que se demuestre lo contrario? Los creyentes más «sencillos» así lo creen, y opino que hacen bien. Yo también creo que es cierta. ¡Este es Dios para mí! Si creemos que la historia sucedió de verdad, entonces su significado pasa a ser susceptible de la clase de interpretación que he dado antes. O de otra interpretación. La historia gana en flexibilidad y riqueza. También podemos añadir luego, «¡oh, y también existe la siguiente interpretación alegórica!» Quizá incluso ofrezcamos algunas notas históricas dentro del contexto en el que esta y otras interpretaciones alegóricas se enseñaban.

Si vamos a tratar una historia a modo de alegoría porque no estamos seguros de si es o no históricamente cierta, tendríamos que considerar que toda la historia de Jesús es una alegoría. ¿Podemos decir que el Evangelio de Juan no es diferente de las historias de Narnia de C.S. Lewis? Cuando C.S. Lewis nos habla sobre el gran león Aslan que murió para salvar a un estudiante travieso pero equivocado y que luego resucitó para derrotar a la bruja malvada y a sus secuaces, ¿no es esto distinto a la historia de los evangelios? La fábula de Lewis es maravillosa y conmovedora, pero no es más que una alegoría de la historia cristiana. Si el Evangelio de Juan no es así, ¿no debería quedar claro?

No veo ningún inconveniente en las interpretaciones alegóricas. Pero me preocupo cuando se trata a una narración tan bonita como la del banquete de bodas como si solo pudiera ser una alegoría, y se justifica este enfoque argumentando que no podemos estar seguros de que alguna de estas historias sea realmente cierta. ¿Puedo señalar lo que me preocupa especialmente? Creo que es la cuestión de la verdad objetiva de la historia, que me parece una vergüenza. Noto aquí un movimiento injustificado lejos de la verdad fáctica, una deserción demasiado fácil de la verdad, del Ser, en favor de los símbolos. Dejamos de lado la verdad objetiva como si no tuviera ninguna importancia. Sí la tiene. Naturalmente, la «verdad simbólica» tiene su propio género de verdad, pero tenemos que ir con cuidado antes de abandonar la verdad literal, empírica. ¿Por qué no decir que las narraciones de la resurrección, o sobre el misterio de la concepción de Cristo, son simples alegorías? Por supuesto, algunos teólogos así lo explican, pero no acostumbran a ser católicos. ¿Cómo se puede justificar el recurso a la interpretación alegórica en un caso y no en otro? Quizá se traten todas ellas de «historias edificantes» pensadas para transmitir el mensaje fundamental de la Iglesia. Creo que bajo el camino del no realismo (quizá incluso del antirrealismo) se esconden el subjetivismo y el relativismo. Al adoptar la actitud de un caballero hacia la verdad, acabamos por perder la Verdad.

Puede que lo que más me preocupe teológicamente en el paso hacia la interpretación alegórica, en particular cualquier implicación (incluso no intencionada) de una interpretación alegórica exclusivamente, sea su tendencia (me parece) a minimizar el significado de la encarnación. Dios se hizo Hombre en la encarnación. En Jesús vemos a Dios involucrado en las pequeñas cosas del día a día.

La preocupación de Jesús por el bochorno de los novios no es circunstancial, irrelevante o solo el vehículo de una alegoría sobre la relación entre la Iglesia y su doctrina y la previa dispensa judía.

Me gusta la historia en la que Jesús transforma el agua en vino durante un banquete para que los novios no comiencen avergonzados su vida de casados. Es la clase de amor y atención que uno espera del Señor. Y alegría y fortalecimiento de la comunidad, la diversión y el cuerpo. En comparación, que seamos capaces de romper el código de una alegoría es aburridísimo. Me pregunto si también muestra una antipatía subconsciente hacia la diversión y el cuerpo, ¿quizá una desazón subconsciente (maniquea) producida por la pura bondad de las cosas? No sería de extrañar si esta interpretación alegórica se originó con san Agustín (o, en realidad, Orígenes). Se detecta cierto bochorno hacia el cuerpo físico, y de ese modo hacia Dios como Hombre. Pero ignorar la verdad literal de la historia en favor de una alegoría de la que no tenemos motivo alguno para pensar que estuviera en la mente de Juan, pero que se adaptaba al posterior desarrollo de la doctrina de la Iglesia, puede estar bien para teólogos como san Agustín. Estoy seguro de que fue de crucial importancia en el esclarecimiento y desarrollo de una comprensión dogmática adecuada. Yo sería la última persona en subestimar su importancia. Sin embargo, si lo entiendo bien, el cristianismo ofrece mucho más. Narraciones como las del milagro en las bodas de Caná no solo tienen importancia en la historia del dogma cristiano. Quizá no sea este en absoluto (me atrevo a decir) el aspecto más significativo de la historia. Es importante destacar que los acontecimientos de la vida de Jesús hablan también de nuestras preocupaciones coti-

dianas. El cristianismo ofrece «vida abundante», una vida abundante que se aprecia en el hecho de que Dios no solo se convirtiera en Hombre, sino en un hombre.

¿Cuánto puede soportar una persona de sus semejantes?

Estoy preocupado. Acabo de volver de las rebajas de después de Navidad en un centro comercial de Bristol. Tras varios días de comida navideña, bebidas y nuevas posesiones, las rebajas no parecen ser más que una excusa para la avaricia. Tanta gente dando empujones con una idea en mente: comprar más cosas (incluso cosas que en realidad no quieren y para las que no tienen sitio en casa), lo más barato posible.

Naturalmente, yo no soy así. He comprado un par de zapatos que necesitaba (me he ahorrado 25€), algunas otras cosillas y he regresado a casa sintiendo desprecio por los demás.

No hay duda de que mi actitud refleja mi carácter. Sharon siempre me acusa de ser un esnob y un elitista. Un Brahmin de un pueblecito indio en el que trabajé brevemente hace muchos años me comentó cómo todo el mundo considera su propio grupo superior a otros grupos. Incluso entre los Brahmins, cada subcasta sostiene que «yo soy superior y la más pura de todas». Las fuentes budistas a menudo hablan con apenas disimulado desdén de los *bālaprthagjana*, los necios, la gente común alienada. No se pregunta a los vaqueros acerca de la Verdad, como dijo un célebre filósofo budista. Todo el mundo figura dentro de una jerarquía espiritual. Lo más a lo que puede aspirar la mayoría de la gente es a una reencarnación favorable

mediante sus actos virtuosos. Si se elige seguir siendo una persona seglar, entonces se hace especialmente importante entre los actos virtuosos donar a los monjes y monjas, ayudándoles a seguir en serio el camino a la iluminación.

Nada de esto tiene por qué ser necesariamente falso, ni malo. Una sociedad basada en una estructura social rígidamente jerarquizada no va a ser de por sí menos agradable que una basada en ideales de igualdad. A pesar de eso, miraba alrededor y pensaba que era una lástima que todas esas personas estuvieran dirigiéndose sin duda alguna hacia reencarnaciones desfavorables. Aun así, ¿qué se puede esperar dado el modo en que se comportan? Las probabilidades de conseguir una reencarnación humana, nos enseñan, son extremadamente pequeñas. Hemos alcanzado ya esa rara hazaña. Observando el comportamiento de la mayoría de la gente, podía verse que era muy difícil que volvieran a conseguirla durante muchísimo tiempo. Qué pena. Pero, ¿qué se puede hacer? La codicia, el odio y la falsa ilusión solo conducen al sufrimiento. Así son las cosas. Podemos ponerlo de relieve, pero la mayoría de las personas son pecadoras incorregibles.⁴⁵ Nadie puede salvar a otra persona, ¿no?

⁴⁵ En la actualidad mueren dos millones de personas al año en África a causa del Sida. Doce millones de niños se han quedado huérfanos por su culpa, y la mayoría de ellos están muertos. En la reciente conferencia sobre el Sida en Durban, un ponente budista declaró que «el Sida es el destino de quienes fracasan en la enseñanza de la religión» (*The Tablet*, 22 de julio de 2000, p. 981). No tengo claro de si esto significa que el Sida acontece cuando fracasan las enseñanzas religiosas, o de si cada caso de Sida es consecuencia de que alguien no ha observado la enseñanza de la religión. Lo primero es debatible y probablemente inútil. Lo segundo debe ser falso, al menos en lo que se refiere a la persona individual (digamos, un niño de una semana de edad) que nace con Sida. Se pasa por encima de las personas individuales en interés de principios religiosos generales o «leyes». El columnista de *The Tablet* comenta que, «si

Recuerdo que una vez Denys Turner me acusó de lo que G.K. Chesterton (siguiendo a Aristóteles) llamó «mojigatería», una suerte de fanfarronería que surge de un sentimiento de superioridad moral. En términos cristianos esta mojigatería refleja la incapacidad para reconocer nuestra propia pecaminosidad, al igual que la de los demás, y la predisposición a pensar que podemos alcanzar una perfección sobrehumana a través de nuestros propios actos. Turner estaba en lo cierto, aunque entonces no llegué a entenderlo. No creo que fuese un santurrón aburrido. Simplemente estaba convencido de ser moral y espiritualmente superior a las demás personas, y que la mayoría de ellas tenía pocas esperanzas de mejora. Chesterton asociaba esta actitud al maniqueísmo al que se oponía san Agustín, y con lo que observó eran tendencias parecidas entre los cátaros medievales. Lo adjudicó a la actitud de que el mundo es fundamentalmente malo. Se puede clasificar a la gente jerárquicamente según el grado en que se hayan liberado de las ataduras del mal. La mayoría de las personas no pueden avanzar muy lejos en el camino de la liberación. Pero las masas creyentes pueden al menos ganar méritos mediante la virtud de apoyar a la elite austera y moralmente justa, los *Perfecti*, que están mucho más cerca de la liberación o que ya la han alcanzado. Quizá otros, a través de su devoción en esta vida a los *Perfecti*,

este es el ruido que estamos haciendo en las comunidades religiosas, no es de extrañar que se escuche que haya que ensordecen al silencio». He observado en otra parte (en el capítulo 5 de *Altruism and Reality*) que, debido a su fundamento metafísico, la ética budista tiene (quizá paradójicamente) tendencia a apartarse de la singularidad de la persona individual y prefiere tratar con principios abstractos. «La compasión por todos los seres sintientes», puede acabar fácilmente por ignorar al ser sintiente individual. Hace mucho tiempo que me preocupa esta cuestión, pero exigiría un tratamiento más extenso del que aquí es posible.

consigan hacer mejor las cosas en una vida futura. Ya que los cátaros también sostenían la reencarnación.

¿Por qué llegué preocupado a casa de las rebajas? Creo que lo que me preocupaba era la percepción creciente de mi propio elitismo moral, elitismo moral que conduce a que no me gusten los seres humanos como yo durante la orgía de gasto que acontece el día después de Navidad. Sharon comenta con frecuencia mi tendencia a envidiar la felicidad de los demás cuando esta felicidad procede de algo inofensivo pero hacia lo que tengo alguna objeción moral (moji-gata). ¿Por qué la gente no debería ir de rebajas? ¿Por qué no iban a buscar la felicidad y algunas gangas, y la felicidad a través de las gangas? No sé cuáles son sus situaciones personales. Puede que las rebajas sean importantes para ellos y sus familias (¡también eso suena condescendiente!)

Este día en concreto, el día posterior a la fiesta de la Sagrada Familia, debería simplemente disfrutar viendo a las familias pasarlo bien juntas por la calle.

Dondequiera que brille el sol católico
Siempre habrá música, risas y buen vino.
Así lo he visto yo, como mínimo,
Benedicamus Domino.

(Hilaire Belloc)⁴⁶

Que las familias vayan de rebajas el día después de Navidad se ha convertido en una tradición moderna dentro de las vacaciones navideñas.

⁴⁶ Citado en A. Greedy, *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 2000, p. 47

Querido Señor Jesús, tú que escogiste nacer en una familia normal, todos somos iguales ante ti. Nos amas a todos con mucho más amor del que podemos llegar a imaginar, y puede que te alegre vernos felices yendo de tiendas sin hacer daño a nadie. Por favor, perdona mi mojigatería, mi complejo de superioridad, mi tendencia a despreciar a mis semejantes. Ayúdame a integrarme y a conseguir buenas gangas en las rebajas. Amén.

SOBRE LA RESURRECCIÓN

*Pero oh, señora, tenga valor; cuando Dios así lo quiere,
milagros extraños se logran fácilmente.*

(Liturgia ortodoxa para la fiesta de la Anunciación)¹

¿Es la resurrección un acontecimiento histórico? ¿Sucedió realmente? Si Dios existe, y es un Dios que se preocupa por el mundo, entonces los milagros (en caso de que la resurrección sea teológicamente un milagro) siempre deben ser posibles. Pero, ¿podremos llegar a demostrar alguna vez que ha ocurrido uno? Podría decirse, con David Hume, que le corresponde siempre a la otra parte demostrar que ha acontecido un milagro.

¿Es eso razonable? ¿No es siempre lógicamente posible poder construir un caso plausible de suceso de un milagro, tal que la responsabilidad de demostrar que el

¹ Citado en Madre Thekla, *Eternity Now: An Introduction to Orthodox Spirituality*, Canterbury Press, Norwich, 1997, p. 28.

milagro no ocurrió recaiga sobre la otra parte? Esta siempre es una posibilidad admitida en cualquier caso común en el que se pidan pruebas. Si se excluye en el caso de los milagros, parecería que el oponente desea someter los milagros a un examen de verificación de pruebas mucho más riguroso que cualquier examen ordinario de verificación de pruebas. De hecho, si no se acepta nunca la posibilidad de que el peso de las pruebas recaea sobre la otra parte en el caso de los milagros, entonces parecería que ningún caso plausible para comprobar el acontecimiento de un milagro pueda ser construido. De este modo, el oponente siempre puede rebatir que tengamos un caso plausible de acontecimiento de un milagro. Pero esto es contrario a la razón. Lo que de hecho el adversario está haciendo es afirmar que no aceptará ninguna prueba que demuestre el suceso de un milagro; sin tener en cuenta si en efecto tales casos existen.

Me parece, por tanto, que podríamos alcanzar la fase en la que el peso de las pruebas recaiga sobre la otra parte, de modo que tenga que construir un caso más convincente y plausible de lo que sucedió realmente en vez de la resurrección. Hasta que tengamos este caso más convincente y plausible, es razonable creer en la resurrección, y quizá sea más racional que negarla. Si hemos ya alcanzado esa etapa o no, depende del juicio del inquiridor. Nótese en este punto que la cuestión gira en torno a la racionalidad de la aceptación de las pruebas —o, si se quiere, la racionalidad de creer en ellas— no alrededor de las pruebas mismas.

No tengo nada muy original que decir acerca de las pruebas a favor de la resurrección de Jesús. Pero quizá tenga importancia mencionar brevemente las bases sostenibles sobre las que afirmar que es racional creer que la resurrección aconteció realmente, ya que muchas personas interesadas

en el budismo están poco familiarizadas con los argumentos y en consecuencia con la fuerza de los mismos. Yo tampoco lo estaba. Nunca había dado muchas vueltas a la cuestión, pero toda vez que acabé haciéndolo, estaba seguro de que debía haber alguna explicación racional para la alegada resurrección. En cualquier caso, jamás hubiera imaginado que este aspecto acabaría por resultar tan importante en mi decisión de convertirme al cristianismo. Mi interés se centraba en argumentos filosóficos, no en informes mágicos.

Pero cualquiera involucrado en budismo tibetano pronto se familiariza con los informes «mágicos» y con quienes los aceptan sin discusión. La creencia en la resurrección del cuerpo no debería en principio ser más difícil para una persona implicada en la práctica budista tibetana que muchas de las otras cosas en las que cree. Pero es más fácil conseguir material sobre los argumentos a favor de la resurrección, y ha sido sometido a muchos más exámenes críticos, que materiales sobre los argumentos a favor de, digamos, que *Nāgārjuna* viviera quinientos años. Por no hablar de explicaciones que apoyen la historia de que Padmasambhava voló a través del aire en un caballo y que los *siddhas* tántricos resucitaron varios peces, o lo que sea. Y son los argumentos los que deberían interesarnos aquí.

No examinaré el caso desde la perspectiva de que la resurrección es falsa porque Jesús nunca existió. Todavía hay gente que así lo cree, pero no pienso ocuparme de semejantes puntos de vista marginales. También hay quienes históricamente han sostenido que Jesús existió pero nunca fue crucificado. Quizá alguien ocupara el lugar de Jesús en la cruz, tal como pensaba por lo menos uno de los primeros maestros gnósticos. Pero como nunca nadie ha ofrecido prueba alguna que sostenga esta argumentación, no la tomaré en serio.

Puesto que Jesús existió y fue crucificado, definitivamente creyeron que había muerto y todas las pruebas sugieren que lo colocaron en una tumba. Es aquí donde entra en juego la cuestión de la resurrección. Los cristianos sostienen que al tercer día Jesús surgió vivo de su tumba, resucitado por Dios de entre los muertos. La base para semejante afirmación reside en las primeras fuentes de la tradición cristiana, entre las que se incluyen historias de supuestos testigos oculares que afirmaron haber visto al Señor después de su muerte. Quienes no aceptan la resurrección como la explicación más convincente deben disponer de una alternativa. ¿Cuáles son las opciones?

O la tumba de Jesús no estaba vacía tras la aparente resurrección y todavía contenía su cuerpo, o estaba vacía y no contenía su cuerpo.

La tumba ocupada

Si la tumba de Jesús no hubiera estado vacía y hubiese contenido su cuerpo, no hubiera habido ningún problema. Todo el mundo habría apuntado hacia su cuerpo y nunca se habrían tomado en serio las historias de la resurrección. Pero pese a que muchas personas tengan interés en rebatir la narración, que se sepa, nadie en la antigüedad adoptó esta estrategia. Los oponentes dijeron que los discípulos habían robado el cuerpo, pero nadie afirmó que el cuerpo todavía estaba en la tumba ni mostró que todavía estuviera allí (Mt 28, 12-13).

Naturalmente, aún queda la cuestión referente a por qué comenzaron a tener vigencia los relatos sobre la resurrección de Jesús. Quienes aún quieren sostener que Jesús

no resucitó de la tumba en sentido literal, han sugerido varias alternativas:

a. Quizá aquellas personas que afirmaron que la tumba estaba vacía, en su tristeza, se equivocaron de sepulcro. Me parece muy poco probable y el error podría haberse subsanado rápidamente.

b. Los discípulos fingieron e hicieron ver que Jesús había resucitado. Pero que sepamos, como es lógico, los discípulos estaban desanimados, derrotados y aterrados. Eran hombres y mujeres normales (en realidad, no demasiado inteligentes) cuyo líder había sido asesinado de una forma horrible. Es más, varios de estos discípulos fueron martirizados poco más tarde por creer en la resurrección de Cristo. Se volvieron muy valientes. ¿Por qué? ¿Y qué motivo pudieron tener para organizar semejante confabulación? Nadie, ni bajo tortura, confesó que todo había sido un complot y que el cuerpo todavía estaba en la tumba. Si lo hubieran hecho, y si el cuerpo hubiera seguido allí, no cabe duda de que sus adversarios lo hubieran hecho público. Además, de tratarse de una conspiración habría sido totalmente inútil. ¿Por qué basar una conspiración en la declaración inicial de mujeres, cuyo testimonio era inadmisible en la ley judía? ¿Por qué centrar una conspiración en la resurrección de entre los muertos que para los judíos carecía de importancia? No esperaban ni hubieran aceptado un Mesías a quien Dios hubiera dejado morir «en un árbol» (y fue así declarado en la ley judía ser una «maldición de Dios», véase Dt 21, 22-23). Los judíos esperaban un Mesías que les salvara de sus enemigos. Para los judíos ortodoxos, la misma forma de morir de Jesús demostraba inequívocamente que no podía ser el Mesías. Hubiera resultado indiferente un complot basado en la resurrección y

ascensión. No tenía sentido. Pero los primeros discípulos —y nuestro material más antiguo acerca de estos acontecimientos se remonta a unos años después de la crucifixión y pertenece a personas que conocieron a Jesús y afirmaron haber visto su cuerpo resucitado— creyeron firmemente que realmente había regresado de entre los muertos. Todo indica que no tramaron una conspiración en secreto. De lo contrario, el cristianismo hubiera fracasado en seguida. Lo mismo puede decirse de la idea que afirma que la resurrección de Jesús fue una leyenda que los discípulos y la Iglesia primitiva inventaron.

c. Quienes atestiguaron haber visto a Jesús resucitado sufrieron alucinaciones. Me han explicado que John Hick, por ejemplo,² ha sostenido que lo que ahora sabemos sobre el funcionamiento de la mente sugiere que las experiencias de los discípulos posteriores a la resurrección pueden tener origen psicogénico. En otras palabras, tenemos que tomar en serio la sugerencia de que sufrieron alucinaciones, quizá provocadas por la pena, el agotamiento y la expectación. Esto me parece muy poco probable. Nadie esperaba que la resurrección del Mesías aconteciera inmediatamente después de la crucifixión. De hecho, nadie esperaba que crucificasen al Mesías. Para los judíos se trataba de una idea completamente repugnante, un signo del abandono de Dios. De modo que no podía tratarse del cumplimiento de un deseo. Nos han explicado que Jesús se apareció varias veces, en algunas ocasiones a grupos numerosos. Después las apariciones cesaron durante cuarenta días. No parece ajustarse al modo en que dicen que ocurren las alucinaciones. Para que la sugerencia de Hick sea

² Véase Davis, Kendall y O' Collins (eds.), *The Resurrection*, cap. 2.

creíble, tiene que ofrecernos al menos una argumentación verosímil que explique cómo una alucinación sobre algo total y culturalmente inesperado, e inútil desde el punto de vista teológico, puede haber acontecido a varios grupos numerosos y separados de personas normales, sin educación, durante un periodo de tiempo fijo, antes de cesar por completo. No es suficiente con decir «fue una alucinación». Fue una alucinación radicalmente transformadora de vida y que no se ajustaba a ninguna estructura religiosa o social que pudiera darle significado. Pero incluso si Hick pudiera ofrecer esta explicación plausible (y hasta donde yo sé, no puede) todavía tendría que manifestar no solo por qué tantas personas estuvieron a merced de alucinaciones repentinas sino por qué tampoco nadie sacó el cuerpo a la vista más tarde. Todo el mundo está de acuerdo en eso.

d. Algunos escritores modernos han sostenido que aunque el cuerpo de Jesús siguiera estando en la tumba, hablar de «resurrección» es hablar de la forma en cómo la Iglesia primitiva llegó a comprender el significado espiritual de todo ello. Jesús había, por así decirlo, «resucitado»; su misión continuaba a pesar de su muerte. Encuentro esta explicación muy poco convincente. Si hubiese muerto y todavía estuviera en la tumba, justamente no habría continuado su misión. Por lo que se refiere a las expectativas mesiánicas, estaba acabado. Nada de ello tenía ningún significado espiritual, desde luego ninguno creíble para los judíos del siglo I. Si la resurrección no tuvo lugar, es difícil pensar que los aterrorizados discípulos hubieran creído lo contrario. Hubieran mantenido la cabeza gacha y hubieran escapado, probablemente a casa. No habrían querido llamar la atención, sobre todo si el cuerpo seguía en la tumba. La crucifixión era una muerte muy desagradable y

no se habrían arriesgado a sufrirla en su propia carne. ¿De qué serviría? El viejo mártir Policarpo de Esmirna, que escribió a principios del siglo II d. C., afirma, en contra de aquellos teólogos antiguos y modernos que negarían una resurrección en sentido literal: «corromper las palabras del Señor para que se adapten a nuestros deseos afirmando que no existen tales cosas como la resurrección o el juicio final es ser hijo unigénito de Satán».³ Seguramente la primera generación de evangelistas cristianos modeló las opiniones e ideas de Policarpo pocas décadas después de la resurrección. Y como bien sabía la Iglesia primitiva, la resurrección después de la muerte es para nosotros resultado de la primera resurrección experimentada por Cristo.

e. Existe una creencia que afirma que quienes vieron a Jesús no vieron su cuerpo físico —el que se estaba descomponiendo en la tumba— sino otra cosa, puede que un «cuerpo espiritual». No es esto, no obstante, lo que declararon las primeras fuentes, que explicaron que el Jesús resucitado comía, bebía y se podía tocar. El mártir Ignacio de Antioquía, contemporáneo y amigo de Policarpo, escribe en contra de quienes negaban la resurrección: «Por lo que a mí se refiere, sé y creo que Él era de carne humana, incluso después de su resurrección».⁴ Esto lo escribió ya en el año 107 d.C., pero expresaba una creencia que, con toda claridad, le habían enseñado y había sostenido desde antes de convertirse en obispo, en el año 69 d.C. Con certeza, Jesús hizo algunas cosas raras después de su resurrección, como aparecer y desaparecer. Pero las narra-

³ M. Staniforth (trad.) *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers*. Penguin, Harmondsworth, 1968, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

ciones tienen mucho cuidado en mostrar que se trataba a todos los efectos de un cuerpo físico, si bien increíblemente transformado. En cualquier caso, no hay ningún indicio de que el Jesús resucitado fuese un cuerpo completamente diferente del que seguía en la tumba. Ni los romanos ni los judíos procedieron a sacar el cuerpo a la vista.

Tal vez haya sugerencias alternativas compatibles con el hecho de que el cuerpo siguiera en la tumba, pero dudo que sean más creíbles.

La tumba vacía

Supongamos que la tumba de Jesús estaba vacía y no contenía su cuerpo. O bien resucitó o no lo hizo.

Si Jesús no resucitó, ¿qué sucedió con su cuerpo? Se han propuesto varias alternativas:

a. La posibilidad que más debatieron las autoridades en aquel momento fue que los discípulos habían robado el cuerpo. El problema de esta sugerencia es que acaba por caer en la teoría de la conspiración (véase (b) abajo). Es más, no arrestaron ni acusaron a ninguno de sus discípulos de haber robado el cuerpo. Es de suponer que, como mínimo, no hubo pruebas plausibles de que hubieran robado el cuerpo. Y sería de esperar que con el tiempo se hubiera hecho pública alguna noticia sobre el paradero del cuerpo de Jesús. Es más, en una cultura en la que se veneran los sepulcros de grandes líderes espirituales, jamás trascendió el lugar verdadero de su entierro. Nadie lo reveló, ni siquiera los niños o aquellos primeros conversos que podrían haber descubierto la terrible verdad.

b. Pero quizá fue otra persona la que robó el cuerpo. ¿Quién? Solo podrían haber sido los romanos o los judíos. Pero nos han explicado que tanto unos como otros colocaron un guardia en el sepulcro. Por aquel entonces era poco probable que un guardia romano descuidara su deber. No hay razón para pensar que romanos o judíos hubieran querido robar el cuerpo, y mucho menos que no lo hicieran público cuando fueron desafiados con historias sobre la resurrección, o que declararan que fueron ellos quienes se habían llevado el cuerpo. El cristianismo podría haber sido fácilmente reprimido en su origen. No fue así. Es más, aunque los romanos o los judíos hubieran robado el cuerpo, no explicaría por qué los discípulos inventaron historias sobre una resurrección. Esto también cae dentro de los problemas que supondría una conspiración. Y, como hemos visto, puesto que Jesús había muerto en la cruz, una resurrección jamás hubiera sido suficiente para convencer a los judíos de que era el Mesías. Recuérdese que los judíos no esperaban un Mesías al que se hubiera dado muerte de un modo que, para ellos, resultaba abominable. Tampoco los discípulos lo esperaban y no habrían ganado nada inventando una historia semejante.

c. Algunas veces se cree que pudo acontecer otra cosa: que Jesús no muriera en la cruz. Simplemente se desmayó y despertó en el sepulcro. En un principio, esta sugerencia resulta bastante creíble. Podría teológicamente implicar que Dios sí salvó a Jesús de la muerte y que no murió «en un árbol». Por tanto, los judíos también podrían aceptarlo como el Mesías. Pero, a decir verdad, esta sugerencia me parece naif en grado sumo. En primer lugar, los romanos sabían muy bien cómo matar a un hombre. No acabamos

de entender cómo se llevó a cabo la crucifixión, pero sabemos que era muy eficaz. Se supone que un centinela romano clavó una lanza a Jesús en el costado precisamente para asegurarse de que estuviera muerto. Los centinelas romanos también sabían muy bien cómo matar a alguien con una lanza. Y suponiendo que Jesús se desmayara y despertara en el sepulcro, habría estado muy lastimado, incapaz de andar, en un estado de shock considerable. No hubiera podido salir de la tumba. E incluso si lo hubiera hecho, con toda seguridad hubiera dejado un rastro distintivo evidente a ojos de todo el mundo. No hubiera estado andando de aquí para allá, comiendo, enseñando, hablando amablemente y consolando a sus seguidores. No habría inventado una resurrección fraudulenta, ni en solitario ni con otras personas. De hecho, no hay duda de que hubiera muerto a causa de las heridas. Y habría acabado por trascender alguna tradición sobre su sepulcro o sobre lo que sucedió con su cuerpo. Si no murió en seguida, hubiera intentado escapar. Nadie lo pilló. Nadie afirmó nunca haberlo visto vivo después de los cuarenta días de apariciones tras su resurrección. O, dejando volar la imaginación al límite, puede que Jesús hubiera aparecido y anunciado en la plaza pública que había sobrevivido a la muerte. Dios le había salvado, como se esperaba que hiciese con el Mesías según las expectativas judías. Pero no hizo ninguna de estas cosas. Se me ocurre otro punto. No tenemos ninguna narración antigua que explique la crucifixión, el desvanecimiento y la recuperación de una persona. No es muy probable que alguien hubiera oído que sucediera tal cosa, o lo hubiera explicado. Qué maravillosa coincidencia habría sido si algo así solo le hubiera acontecido a un maestro que afirmaba ser Hijo de Dios.

La tumba inexistente

Un amigo budista me ha planteado otra posibilidad que, aunque parezca raro, no consideran otros libros. Se trata de que la tumba estuviera vacía porque nunca hubiera ninguna. De hecho, se deshicieron del cuerpo de Jesús echándolo a los animales salvajes. Me sugirió que este debía ser el modo más común de deshacerse de los cuerpos de los criminales ejecutados.

En un principio, esta parece una explicación creíble. Aunque no acaba de convencerme:

a. No hay pruebas que demuestren que este era el modo habitual de deshacerse de los cuerpos de los crucificados. Más bien lo pongo en duda. Si este hubiera sido el modo habitual de deshacerse de sus cuerpos, entonces habría sido poco probable que alguien se hubiera quedado impresionado ante la afirmación cristiana de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Las autoridades hubieran indicado simplemente que no se había enterrado a Jesús en una tumba; además, los cadáveres se desechaban con regularidad. Tal vez hubieran podido mostrar un esqueleto medio devorado —o cualquier esqueleto medio devorado— y es probable que pocas personas hubieran creído la historia cristiana. Bajo esas circunstancias, no podemos imaginar que las autoridades estuvieran tan avergonzadas como para afirmar que los discípulos habían robado el cuerpo. ¿Qué cuerpo? ¿Acaso no sabían que los cuerpos se echaban a los pájaros y a los animales?

b. Dudo mucho que las autoridades judías, con sus normas estrictas sobre pureza ritual, estuvieran de acuerdo en abandonar los cadáveres esparcidos por ahí, ni siquiera los de los criminales. Estaría en desacuerdo con el man-

dato de Dios de Dt 21, 22-23. Tras algunas malas experiencias, los romanos se cuidaban mucho de no ofender las normas rituales judías. Es más, el Evangelio de Juan (19, 31) relata que los romanos quebraron las piernas de los dos criminales ejecutados junto con Jesús a petición de los judíos para garantizar que estuviesen muertos antes del comienzo del Sabbath. Esto se hacía a fin de que los cuerpos ejecutados no profanaran el Sabbath. Jesús ya había muerto para entonces. Bajo tales circunstancias, es inconcebible que bajasen los cadáveres, en particular los cuerpos de los judíos, y los dejaran tirados por ahí para que se los comieran los animales salvajes. Inimaginable también que los judíos aceptaran alegremente que los romanos se llevaran los cuerpos, sabiendo que los dejarían a merced de los animales. Hubiera inflamado mucho más los ánimos en una situación política y religiosa muy tensa ya de por sí.

c. Sabemos por la narración de un testigo ocular del martirio de Policarpo de Esmirna, ejecutado en algún momento de mediados del siglo II d.C. en lo que ahora es Turquía, que después de su muerte sus seguidores reunieron sus huesos incinerados. De hecho, intentaron evitar que se llevaran el cuerpo para que (se pensaba) los cristianos no comenzasen a adorarlo, en vez de a Jesús.⁵ Esto demuestra muy claramente que los seguidores de Jesús retiraron el cuerpo del lugar de la crucifixión después de su muerte. Los adversarios del cristianismo creyeron que esta era una razón por la que sus seguidores pudieron sugerir, sin riesgo de que las autoridades les contradijeran mostrando el cadáver, que había regresado de entre los muertos. Recoger los cuerpos de los cristianos ejecutados era algo normal. Como es bien

⁵ Ibid., p. 162.

sabido, el cuerpo de san Pedro fue enterrado en Roma, y el conocimiento del lugar de su sepulcro se preservó a lo largo de los siglos. De modo que Constantino pudo construir una iglesia sobre el cuerpo de san Pedro. Según la tradición, Pedro fue crucificado, algo que no pudo acontecer muchos años después de la ejecución de Jesús. Por consiguiente, no parece haber sido normal que los romanos echaran los restos de los ejecutados a los animales salvajes ni siquiera en Roma; y mucho menos en Jerusalén donde el horror a la contaminación ritual hubiera sido mucho mayor. Amigos y familiares podían recoger los cuerpos. ¿Por qué no?

d. Si hubieran echado el cuerpo de Jesús a los pájaros y a los animales salvajes no estando así disponible, de ahí se derivaría que la narración de la resurrección fue resultado de una conspiración, de una alucinación, o de ambas. Arriba he sostenido que estas teorías parecen muy poco probables. Los primeros seguidores de Jesús aparentan no haber tenido ningún problema con el hecho de que sus seguidores recogieran el cuerpo y lo colocaran en una tumba. Si se hubiese tratado de una conspiración, y hubiese sido normal lanzar los cadáveres de los criminales ejecutados a los animales, entonces no habría tenido sentido decir que se había colocado el cuerpo de Jesús en una tumba y que había salido andando de ella.

En última instancia, sería fabuloso que una religión pudiera sobrevivir, ni qué hablar propagarse tan rápidamente, basándose en un carpintero que no escribió absolutamente nada, que enseñó durante unos poquísimos años y que fue ejecutado de un modo reservado a los peores criminales. Semejante ejecución era tan horrible que pocas fuentes romanas hablan de ella. Sin embargo, encontramos un ejemplo de grafiti burlón en la pared de un palacio en Roma, que

posiblemente data de los tiempos del emperador Nerón (54-68 d.C.) y que muestra a alguien adorando a una persona que ha sido crucificada. El crucificado tiene cabeza de burro o de caballo. Una inscripción reza «Alexamenos adora a su dios».⁶ Sería increíble que un grupo de pescadores judíos que afirmaban que su líder había regresado de entre los muertos hubieran inventado esta religión notable y que estuvieran dispuestos a morir por ella. Sería asombroso que alguien en Roma hubiese seguido, al cabo de veinte años más o menos de la muerte de Jesús, una religión que no solo debía parecer rarísima sino totalmente repugnante, si esa religión solo fuera resultado de una conspiración de pescadores. Se trataría de una conspiración basada en alguien que había regresado de entre los muertos cuando todos sabían que los cadáveres de los criminales ejecutados desaparecían porque se lanzaban a los animales salvajes.

Todas estas alternativas parecen demasiado inverosímiles. Incluso suponiendo que hubiese una conspiración según la cual Jesús se desmayó y los discípulos retiraron el cuerpo, quizá en connivencia con alguna autoridad, sigue pareciendo poco probable. ¿Por qué tal conspiración? ¿Qué iba a ganar nadie con ello? La «historia cristiana» nunca hubiera convencido a los judíos. Jesús no tenía nada que ganar con ello. ¿Adónde fue finalmente? ¿Y por qué los discípulos estuvieron dispuestos a morir por un engaño? ¿Cómo, bajo semejantes circunstancias, sobrevivió el cristianismo —una religión basada, contra toda expectativa, en un Dios horriblemente torturado y crucificado—,

⁶ Ilustrado en I. Wilson. *The Blood and the Shroud: New Light on the Turin Shroud Mystery*, Orion, Londres, 1999, p. 57.

por no hablar de su rápida expansión a través del Mediterráneo, y subsistió a épocas de enérgicas persecuciones?

Todas las partes aceptan la ausencia del cuerpo. Está la sorpresa total de una resurrección desde el punto de vista de las expectativas culturales. La aceptación universal entre los primeros cristianos durante más o menos los veinte años siguientes a la crucifixión de Jesús de que la resurrección aconteció realmente (véase 1 Ts 4, 14, datada sobre el año 50 d. por la mayoría de autoridades, y sin duda alguna basada en lo que Pablo oyó decir a los discípulos de Jesús en Jerusalén). Está la transformación radical de los discípulos que pasaron de ser un grupo derrotado de personas normales, a ser un grupo de prosélitos seguros de sí mismos; y su buena disposición a morir por aceptar a Jesús y su resurrección. Están también los muchos testigos que afirmaron haber visto a Cristo resucitado, de quienes san Pablo indicó poco después que seguían vivos. Con todo esto tenemos que recordar que en términos de historia comparada de las religiones nuestras fuentes son muy tempranas, de unos pocos años después de la muerte de Jesús en algunos casos.

No hay duda de que tiene que hacerse distinción entre resurrección y resucitación. Jesús fue resucitado. Lázaro fue reanimado. Al menos, hasta donde yo sé la Iglesia nunca ha considerado que la resurrección de Lázaro se anticipara a la de Jesús. Jesús triunfó sobre la muerte y con posterioridad ascendió al cielo. Es de suponer que Lázaro fue resucitado y llevó una vida normal (durara lo que durase; véase Jn 12, 10) antes de su muerte. Pero me parece que la distinción entre resurrección y resucitación es aquí teológica. Dejo que sean los teólogos los que discutan sobre cuál es exactamente la distinción entre ambas. No se sigue que porque haya una distinción entre resurrección y resucitación, esta

tenga que recaer en la cuestión de los atributos meramente físicos de la persona. De este modo no veo ningún motivo para negar que la resurrección de Jesús fuera literalmente una resurrección corporal, solo porque esa cualidad corpórea también se aplica a la resurrección de Lázaro.

También hay quienes alegan que la resurrección de Jesús no puede haber sido una resurrección física en sentido literal, puesto que a todas luces su cuerpo no se comportó como un cuerpo normal y corriente. No dejó de aparecer y desaparecer hasta que al final simplemente ascendió a los cielos. A menos que sostengamos que el cielo es literalmente un lugar físico, en el cielo (como hacían en la Edad Media) es difícil entender cómo el cuerpo físico de Jesús pudiera sencillamente desaparecer entre las nubes.

No estoy seguro de que todo esto desmienta o no una resurrección física. Desde luego, complica la cuestión, pero me alegra que, pasara lo que pasase, solo hubiera sido imposible para Dios si implicaba una contradicción lógica (si una persona cree que esto es algo arbitrario, solo puedo asumir que tiene una idea muy limitada de las capacidades de Dios). De modo que el hecho de que el cuerpo de Jesús no se comportase en ciertos aspectos como lo hubiera hecho un cuerpo físico común y corriente, solo implica que no se trataba de un cuerpo físico común y corriente si se daba una contradicción lógica entre su ser un cuerpo físico, en el sentido común de la palabra, y el modo en el que se comportaba. ¿Hay contradicción lógica en que un cuerpo físico común y corriente aparezca y desaparezca, o ascienda al cielo y que resulte totalmente incomprensible para cualquiera? A menos que definamos «común y corriente» como que significa que no hace estas cosas, no me parece obvio que la haya. Todavía está por demostrar una

contradicción. Un cuerpo físico común y corriente podría comportarse de una forma extraordinaria bajo determinadas circunstancias sin dejar de ser un cuerpo físico común y corriente. Si puede hacerlo o no depende de cuál sea la naturaleza última de la cuestión. ¿Lo sabemos ya? No decimos que una embarcación de metal no sea un objeto metálico común y corriente solo porque flote.

No estoy diciendo que podamos demostrar la resurrección. Pero me parece que el peso de las pruebas sí ha pasado a recaer sobre la otra parte, no solo tiene que sugerir un escenario alternativo, sino un escenario alternativo que sea más convincente. No hacerlo (me parece) solo sería admisible si la persona también estuviera convencida, antes de cualquier consideración, que ninguna prueba podría dar razón de semejante milagro. Esto, he sugerido, es poco razonable.

Existen acontecimientos, y el significado de los acontecimientos. Creo que entre el abrumador equilibrio de posibilidades, la resurrección aconteció. Es (para mí) un acontecimiento. ¿Pero qué significa la resurrección? Quizá simplemente aconteciera, sin ningún sentido más allá de sí misma. Un hombre, un maestro religioso —Jesús de Nazaret— fue brutalmente ejecutado. Murió y volvió a la vida al tercer día. Al final, todo ello resulta absurdo, quizá una suerte de coincidencia. No me parece esto ni aceptable ni probable. Supongamos entonces que sí tiene algún sentido. ¿Qué sentido? ¿Acaso la resurrección de los muertos, como la explicación más plausible de lo que pudo suceder, hace que el cristianismo sea verdadero? ¿Hace valer las enseñanzas de Jesús? No necesariamente. Algunos judíos aceptan la resurrección pero no el cristianismo. Si Jesús hubiera sido el Mesías, Dios no hubiera permitido que

muriera en la cruz. O puede que el budismo sea verdadero y que Jesús solo haya sido un poderoso bodhisattva. Quizá su resurrección se debiera a su gran «poder mágico» (*siddhi*) y no tenga nada que ver con Dios. O puede que Jesús fuese resucitado de entre los muertos el tiempo suficiente como para que Dios le dijese que no había entendido nada y hacer que dejara de existir. O después de la resurrección Jesús tropezó, se cayó al Mar Muerto y se ahogó. O se marchó a Egipto donde se enamoró de una sacerdotisa de Isis, como creo recordar que D.H. Lawrence sugirió en su novela corta *El hombre que murió*.

Es, ciertamente, muy posible que el significado de la resurrección sea absolutamente diferente al que ha explicado la tradición cristiana. Quizá el cristianismo lleve dos mil años interpretando mal el sentido de su acontecimiento principal. Aunque también esto parece inimaginable. Si la resurrección sucedió a Jesús, y Él era un maestro religioso — un maestro del significado — entonces es muy probable que el sentido de la resurrección sea parecido al que Él mismo le dio. ¿Es probable que Jesús pudiera volver de entre los muertos, explicar lo que significaba todo y que, aun así, la tradición cristiana pasara a interpretarlo terriblemente mal? Si Jesús puede regresar de entre los muertos, lo más probable es que supiera lo que estaba haciendo. Cualquiera capaz de hacer algo así también puede garantizar que se mantenga su significado. Y, ¿cuál sería el significado si no justamente el que los cristianos siempre han dicho que es? ¿Dónde se mantendría mejor ese significado que en la Iglesia, la Iglesia que puede demostrar su continuidad institucional y doctrinal que se remonta hasta los primeros tiempos?

Creo que ninguna otra religión ni enseñanza espiritual tiene algo tan dramático o convincente como la resurrección.

ción de entre los muertos —una resurrección que todavía parece factible dos mil años después— para apoyar sus argumentaciones. Los budistas (y otros) a veces hablan sobre las maravillas que sus héroes y heroínas espirituales han realizado y pueden realizar. Pero en ningún sitio existe un caso demostrado de manera tan clara y plausible como la resurrección. Eso, creo, es un hecho.

Los seguidores de Jesús esperaban que sucediera alguna cosa. No esperaban que Jesús sufriese una muerte tan espantosa. Sus palabras en la cruz aludieron al abandono de Dios. Creo que sí sucedió algo verdaderamente extraordinario si Jesús resucitó de entre los muertos. A menos que se afirme que Dios no existe, es razonable aceptar la comprensión que de sí mismo tiene el cristianismo. Jesús preguntó por qué Dios le había abandonado. Resucitó de entre los muertos. Por tanto Dios no lo abandonó.

Si esto no es una reivindicación de las enseñanzas de Jesús, no sé qué pueda serlo.

Con el tiempo, una persona tiene que estar dispuesta a comprometerse con lo que le parezca sea la mejor explicación, basándose en las pruebas disponibles en ese momento. Semejante caso plausible de resurrección de entre los muertos de un gran maestro espiritual —el único caso— es para mí suficiente, cuando se combina con la subsistencia histórica del cristianismo y con la bondad y sabiduría palpable de tantos cristianos, al menos para dar el salto y aceptar el cristianismo.

La fe, como he argumentado, es un acto de voluntad, una buena disposición para afirmar, por ejemplo, el Credo. Estoy más que dispuesto y me hace muy feliz declararlo en público.

CATOLICISMO

¡Dime qué pensar!

Hay quienes ponen reparos al catolicismo porque no quieren que les digan lo que tienen que pensar. A mí no me molesta.

Toda religión enseña cosas que van mucho más allá de la habilidad de comprensión de una persona. La tradición budista con la que estoy más familiarizado distingue entre aquello que puede conocerse directamente, aquello que está escondido y lo que está muy escondido. La primera categoría contempla lo que es obvio a los sentidos. La segunda es aquello que solo puede conocerse por deducción, como la verdadera naturaleza de todas las cosas (el *dharmatā*). Un ejemplo de esto sería que no existe eso llamado el Yo invariable, el referente inmutable para la palabra «Yo». Otro ejemplo sería el hecho (reivindicado) que mantienen importantes tradiciones budistas de que absolutamente todas las cosas están vacías (*sunya*) de su propia existencia intrínseca y solo existen en dependencia de una imputación mental, una construcción conceptual. O que no existe eso llamado Dios que sostienen tradiciones teístas como el cristianismo. Todo esto, se afirma, se puede demostrar mediante la capacidad de razonamiento autónomo. Si se consigue pensar de forma lo suficientemente honrada,

clara y precisa, se puede entonces dar fin de común acuerdo a toda discusión sobre estas cuestiones. No obstante, la última categoría cubre aquellas cosas de tal naturaleza que solo una mente omnisciente puede llegar a comprenderlas. En otras palabras, solo los Budas pueden conocerlas directamente. Un ejemplo serían los detalles exactos del funcionamiento de la ley moral. Exactamente, ¿cómo esta mala acción conduce a tal resultado desagradable concreto? Los demás tenemos que aceptar estas cosas por fe, basada en la fiabilidad de las enseñanzas de los Budas por lo que respecta a otras cuestiones que sí podemos verificar, hasta el momento en que también nosotros nos hayamos convertido en Budas y podamos contemplarlas directamente.

Todas las religiones enseñan la verdad de afirmaciones cuya verificación o refutación trasciende la habilidad de nuestros sentidos o de nuestra deducción. Por otra parte, he llegado a sentir cada vez más las limitaciones de mi propia capacidad de raciocinio. Quizá una persona muy inteligente argumente alguna cosa. Puede que yo esté de acuerdo con ella. O puede que no y le replique. Tal vez crea que sea yo quien salga mejor parado de la discusión. Puede que base mi vida en aquello que haya descubierto mediante nuestro *sparring* intelectual. Quizá al final de mis días aparezca alguien aún más inteligente, y que esa vez fracase y no salga airoso de la discusión. O quizá tenga éxito. Nada de esto demuestra la insuficiencia del razonamiento en sí. Pero debería conducir a la humildad en lo que respecta a la certeza de nuestras propias facultades de razonamiento. ¿Y en otra parte? ¿Y después de mi muerte? En el Tíbet, Tsong kha pa (siglos XIV/XV) era muy inteligente. Sin embargo, Tomás de Aquino también lo era en Europa. ¿Sabemos quién habría ganado en caso de que

se hubieran encontrado en un debate? Quizá Tsong kha pa se hubiera convertido al cristianismo. Si se afirma que eso es imposible, ¿qué se está diciendo?

¿Puedo basar mi vida en los resultados de mi capacidad de raciocinio? Bueno, hasta cierto punto debo hacerlo. Es justamente eso lo que estoy haciendo en estas meditaciones. Incluso si decido confiar en las facultades de razonamiento de otras personas, todavía tengo que ser capaz de argumentar que la capacidad de raciocinio de aquellos en quienes elijo confiar sea (siendo otras cosas iguales) digna de crédito. O si cuento con cierto tipo de revelación para poder acceder a la verdad, tengo que poder argumentar que esa revelación es digna de confianza, con preferencia a aquella otra. No hay forma de librarse de utilizar el cerebro.

Sencillamente, el cristianismo no es —o no tiene por qué ser— una cuestión de «fe ciega». Decir otra cosa demuestra la simple ignorancia de, al menos, la tradición católica. Tomás de Aquino (como mis tibetanos) afirma que hay una gran cantidad de cosas que podemos conocer mediante la razón, aunque no todo lo necesario para nuestra salvación o para llevar una vida virtuosa puede ser demostrado. Pero Tomás de Aquino y Tsong kha pa discrepan enormemente acerca de cuáles son esas cosas. Tomás de Aquino añade que necesitamos la revelación incluso de aquellas cosas que podemos conocer por la razón, ya que no todo el mundo tiene el tiempo y la capacitación para conseguirlo solo a través de su intelecto. Cristo vino a salvarnos a todos y a salvarnos ahora, no en una vida futura, ya que todos (incluso los más sencillos) somos de un valor incalculable. De modo (cree Tomás de Aquino) que sí que podemos demostrar mediante la razón que Dios existe.

Pero por un motivo u otro no todo el mundo está capacitado para realizar argumentos demostrativos. Por fortuna, la revelación también nos dice aquello que necesitamos saber para alcanzar nuestra salvación eterna y, por suerte, algunas personas a las que les falta tiempo o habilidad para razonar nacen en familias que ya tienen fe.

Cualquier sistema religioso asegura la verdad de enunciaciones que no pueden conocerse mediante la razón. Y todos ellos incluyen muchas enunciaciones admitidas como ciertas por sus seguidores, quienes no demostraron que fuesen verdaderas mediante razonamiento válido. Así parece ocurrir en los grandes sistemas religiosos que tratan de explicar tantas cosas, y en los que las personas se juegan la vida y la muerte.

De modo que al adoptar una religión debería esperar que me explicaran lo que pensar o al menos algunos temas importantes. ¿Cómo si no voy a conocer su verdad? Y si su verdad es importante para poder entender el significado de las cosas y para mi vida eterna y la de los demás, entonces lo único que puedo decir es: por favor, explicádmelas. Quiero que me expliquen estas cosas. Podemos recordar aquí el célebre y maravilloso símil anglosajón que uno de los consejeros del rey Edwin aplicó a las enseñanzas de Cristo y referido en *A History of the English Church and People*, de Bede:¹

Majestad, cuando comparamos la vida presente de los hombres sobre la tierra con aquella época de la que no sabemos nada, se me asemeja al rápido vuelo de un solo gorrión a tra-

¹ Traducido por Leo Sherley-Price, Penguin, Harmondsworth, edn. revisada, 1968, p. 127.

vés de la sala para banquetes en la que se sienta a cenar en invierno con sus caballeros y asesores. En medio de la sala, un agradable fuego que la calienta; fuera, arrecian tormentas de lluvia o nieve típicas de esta estación. El gorrión entra volando muy deprisa por una puerta de la sala, y sale por otra. Dentro está a salvo de las tormentas invernales; pero tras unos momentos de confort, desaparece de la vista y regresa al mundo invernal del que vino. Así pues, el hombre aparece en la tierra por un breve espacio de tiempo; pero no sabemos nada de lo que hubo antes de esta vida ni de lo que habrá después. Por tanto, si estas nuevas enseñanzas han traído más conocimiento al mundo, parece apropiado que las sigamos.

¿Podemos estar realmente seguros de que las cosas han cambiado tanto? ¿Con qué argumentos debe una persona confiar en el budismo antes que en el cristianismo? ¿O en el catolicismo en vez del budismo? ¿Estáis seguros? Enfrentados a la necesidad de una vez por todas de elegir, ¿apostaríais vuestra vida eterna en ello?

La persona que no quiere que le digan lo que tiene que pensar es aquella persona que nunca pensará nada demasiado interesante o importante.

La opción del catolicismo

Supongamos que aceptamos que Dios existe y que ha confirmado las enseñanzas de Jesús al resucitarlo de entre los muertos. ¿Qué significa todo ello? ¿Cómo responder a una pregunta como esta? ¿A través de la razón o a través de la revelación? No hay duda de que ciertos tipos de razonamientos son adecuados (por ejemplo, el razonamiento

teológico), pero también aquí el razonamiento alcanza sus límites. ¿Quizá pueda entonces responderse a una pregunta como esta mediante la revelación? Pero, ¿qué clase de revelación? ¿Las Sagradas Escrituras? Pero estas no son un factor neutro. Qué considerar parte de las Sagradas Escrituras y cómo interpretarlas, lo da el sistema dentro del cual se lleva a cabo la investigación. ¿Experiencias religiosas personales? Pero de nuevo, puede decirse lo mismo. ¿Qué se considera una experiencia personal reveladora (a diferencia de la fantasía o la locura)? ¿Cómo reconocer la experiencia religiosa? Qué considerar una experiencia válida lo da de nuevo, de un modo u otro, el sistema.

Con todo, está claro que si Dios existe e intervino en el mundo de forma inexplicable al resucitar a Jesús de entre los muertos, no nos abandonaría a nuestra suerte para que descubriéramos qué significa todo. No obstante, parecería que o bien estamos abandonados a nuestra suerte en una subjetividad incomprensible, o es el sistema el que proporciona el significado. El significado de esta asombrosa nueva orientación que se origina de las enseñanzas de Jesús y queda validada en la resurrección no puede depender de la subjetividad incomprensible, de mis propias conjeturas. De modo que, de nuevo, para comprender plenamente qué significa todo, debemos recurrir al sistema.

Pero, ¿qué puede ser «el sistema» si no otra forma de denominar la Iglesia? Creo que es voluntad de Dios, voluntad que coincide con el imperativo de racionalidad, que haya una Iglesia que explique el significado. Como las Sagradas Escrituras y la experiencia religiosa personal tienen que estar subordinadas a la Iglesia, esta (nos dicen que guiada por Dios: el Espíritu Santo) tiene que ser la autoridad última. Y como los primeros documentos y aconteci-

mientos de la historia cristiana necesitan que les otorguen significado, Dios no solo proyectó una Iglesia sino que también proyectó que la Iglesia fuera de tal modo que pudiera —gradual o de otra forma— revelar ese significado.

A favor de este último punto, la Iglesia como medio de revelación, cabe destacar que con frecuencia la Sagrada Escritura es confusa. En realidad nadie sostiene un fundamentalismo literal. La Biblia siempre precisa de alguna suerte de interpretación (incluso de la interpretación que dice que no necesita interpretación alguna); y toda traducción conlleva una interpretación. Los «fundamentalistas» que afirman seguir la Biblia al pie de la letra y luego citan, por ejemplo, la versión de la Biblia del rey Jaime a modo de ejemplo de lo que la Biblia dice «literalmente», son ridículos. Pero, ¿en qué nos basamos para interpretar la «Palabra de Dios»? Desde luego, no hay razón alguna por la que la revelación de Dios deba limitarse a las Sagradas Escrituras. Pensar lo contrario me parece una limitación ridículamente restrictiva del poder de Dios. Como es lógico, no puede derivarse de la misma Biblia cómo interpretarla. De modo que tiene que haber una base para la argumentación autorizada, así como para una revelación en curso que se adapte a diversas circunstancias. No veo qué pueda ser (si evitamos el subjetivismo galopante) si no una Iglesia autorizada.

Tiene que haber una Iglesia con autoridad para revelar el significado. ¿Cuál? A excepción de las iglesias ortodoxas orientales, todas las iglesias viables para mí existen como derivadas de, o en oposición a, la Iglesia católica romana. Todas ellas obtienen sus características distintivas de su relación con Roma. Las iglesias ortodoxas orientales y el catolicismo son aquí para nuestro cometido más o

menos lo mismo. A pesar de las diferencias culturales, por ejemplo, ropas y detalles litúrgicos, las iglesias orientales son muy parecidas al catolicismo. El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* dice de las iglesias ortodoxas que «esta comunión es tan profunda “que le falta poco para que alcance la plenitud que haría posible una celebración común de la Eucaristía del Señor”» (838). Es decir, excepcionalmente, las iglesias ortodoxas orientales están muy cerca del catolicismo (romano). La principal diferencia estriba en la utilización de la cláusula *filioque* en el Credo: la afirmación católica, hecha, según la ortodoxia oriental sin un Concilio General de la Iglesia que resolviera la cuestión, de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (en latín: *filioque*) en vez del Padre solo. La otra cuestión importante es la de la primacía suprema y final del obispo de Roma, el Papa, sobre los cristianos. En lo que respecta a la cláusula *filioque*, no tengo nada que decir. Es un asunto para los teólogos. El punto de vista tradicional ortodoxo en relación a la primacía del obispo de Roma es que se trata de una cuestión de diplomacia respaldada por la fuerza. Los diferentes obispos de las sedes principales, como Roma y Constantinopla, disfrutaban del mismo estatus, en cuanto obispos y en cuanto a su autoridad individual sobre la doctrina fundamental en materia de fe y moral. La autoridad infalible no se encuentra en el obispo de Roma —el Papa— como tal, sino en la Iglesia como un todo, mediante sus concilios de obispos. Los católicos afirman que Roma siempre ha disfrutado de supremacía, basada en el estatus preeminente dado originalmente a Pedro, el discípulo. Las iglesias ortodoxas orientales presuponen esta superioridad del obispo de Roma. Se dio por hecho como mínimo ya en el Concilio de Nicea del año 325 d.C., el primero de los grandes

concilios de la Iglesia. Es algo muy explícito en el siguiente Concilio de Constantinopla, en el 381 d.C., cuando el obispo de Constantinopla sustituyó al de Alejandría como segundo en eminencia después del obispo de Roma. Esto refleja la importancia creciente de Constantinopla, que no fue fundada como capital del imperio hasta el año 324 d.C. Roma no aceptó el segundo lugar de Constantinopla hasta el Concilio de Letrán, en 1215 d.C. (cuando Constantinopla estaba bajo ocupación de los cruzados), pero todos asumieron el primer puesto de Roma, por haber sido el lugar de los martirios de san Pedro y san Pablo. Lo que no se concedió, y todavía no consienten las iglesias ortodoxas orientales, es la posición suprema —ahora infalible— del pontificado en temas de fe y moral. Un seguidor de la Iglesia ortodoxa considerará pura arrogancia y una osadía las pretensiones del papado. Un católico argumentará que en realidad el tema es teológico. A fin de cuentas, la Iglesia tiene que tener un líder en este mundo (del mismo modo que en política secular, el líder terrenal es tradicionalmente el emperador), y Cristo así lo quiso. No lo hubiera pensado, ni querido, de otro modo. La Iglesia es una teocracia y, por último, no puede discernirse la Verdad mediante concilios, votaciones, discusiones e incluso oraciones. La historia demuestra que lo que entonces determina la «Verdad» son las facciones y los sobornos. Un grupo de autoridades con el mismo poder decisorio está, en última instancia, abocado al desastre, no a la supervivencia. Esto se aplica especialmente en épocas de desmoronamiento político y cultural, periodos con los que estamos muy familiarizados en la historia tanto del cristianismo occidental como del oriental, aunque inicialmente representara un problema mucho más serio para Occidente.

Por último, tiene que haber un árbitro de la ortodoxia, y este era el propósito de Cristo al declarar en los evangelios que la Iglesia se edificaría sobre Pedro. La alternativa daría pie a problemas interminables para sentar las bases de la unidad de la Iglesia. Nótese que, diría un católico, cuando Cristo indicó a Pedro en Mateo 16, 18 que «y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», añadió, «y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella». De las antiguas sedes preponderantes de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, solo la de Roma ha prosperado a lo largo de los tiempos y todavía florece como líder de un movimiento cristiano a nivel mundial, el mayor que existe. «¿Cuántas divisiones tiene el Papa?» se dice que preguntó Stalin. Con divisiones o sin ellas, fue el impacto que produjo la visita de un Papa polaco a Polonia en 1979 seguido, como consecuencia directa de la misma, por la formación del sindicato independiente Solidaridad en 1980, la chispa que a la larga conduciría a la caída del comunismo en Europa del Este.² Considerar este hecho como una acción de la divina providencia plantea enormes problemas teológicos. Dudo que así sea. Pero sí demuestra la permanente e inmensa importancia de la Iglesia (católica) dos mil años después de su fundación por un joven maestro, ejecutado de un modo terrible tras predicar durante solo tres años, principalmente a unos pobres afligidos bajo ocupación extranjera. Informaciones de una inminente desaparición del catolicismo han sido muy exageradas. El Imperio Romano todavía sobrevive. No parece que las divisiones de Stalin lo hayan vencido.

² Véase E. Stourton, *Absolute Truth: The Catholic Church Today*, Penguin, Harmondsworth, 1999.

¿Ortodoxia o catolicismo romano? Soy consciente de los argumentos en ambos casos. Pero para alguien perteneciente al mundo moderno, estas cuestiones resultan bastante esotéricas; y todavía sostengo que tengo la firme sospecha de que alguien de Europa occidental que no proceda de un entorno ortodoxo oriental necesita un buen argumento para no unirse a la Iglesia católica.

¿Y qué pasa con el protestantismo? ¿Por qué no seguir siendo anglicano? Me parece que todas las tradiciones protestantes muestran un mayor o menor grado de empobrecimiento espiritual (y psicológico) al compararlas con el catolicismo. Me educaron en el anglicanismo. La única tradición protestante que pueda llegar a tentarme. Nunca me he sentido atraído por las creencias o las prácticas de la 'Iglesia baja'. Nunca pude verme convirtiéndome en metodista o en baptista. A continuación, aunque hablo sobre todo del anglicanismo y de la situación en Inglaterra, me refiero también aunque a grandes rasgos a otras tradiciones protestantes.³

¿Era el protestantismo tan necesario para Dios? ¿Puede sostenerse realmente esta afirmación, aunque la historia no sea muy edificante a pesar de que la Reforma anglicana de Enrique VIII fuese inspirada por el Espíritu Santo?⁴ ¿Puede sostenerse que el «término medio» de Isabel I —elaborado con cuidado para armonizar el ala protestante y el ala católica de la Iglesia de Inglaterra (en comunión con el Papa y la tendencia principal cristiana), y conocido

³ Debo añadir que aquí incluyo en «Protestante» a la denominación anglicana, consciente de que hay anglicanos que sostendrían no ser protestantes sino perfectamente católicos, aunque no en comunión con el obispo de Roma.

⁴ Como se afirma en H. Montefiore, *Reaffirming the Church of England: Why It Is, What It Is, and How It Is*, SPCK Triangle, Londres, 1995, p. 5.

solo en Gran Bretaña— estaba más cerca de las intenciones históricas de Cristo y del cristianismo? Actualmente sabemos que la Iglesia en la Inglaterra pre-reformada de finales de la Edad Media era floreciente y muy popular.⁵ El pueblo no pedía ninguna reforma. Esta fue impuesta por el Estado y de paso enriqueció al rey (Enrique VIII, pero también a sus sucesores) y a sus seguidores. ¿Mereció realmente la pena más de doscientos años de persecuciones y guerras religiosas? ¿Tanto como para poder apreciar la acción del Espíritu Santo? ¿Estaba tan equivocada la corriente principal de la Iglesia en Europa, centralizada en el Papa?

¿Qué pensarían los grandes santos del cristianismo pre-Reforma si volviesen hoy a Inglaterra? Creo inconcebible que santos como Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Agustín de Canterbury, san Anselmo, santo Tomás de Aquino o Thomas Becket no solicitaran orientación al Papa de Roma sobre qué hacer. Y de seguro que seguirían sus consejos. ¿Podemos imaginar que estos santos contemplaran el mundo cristiano contemporáneo, estudiaran la historia de la Reforma y acabaran por decidir que los reformadores habían hecho lo correcto al romper la comunión con Roma? Y, ¿cómo podría yo ser seguidor de una confesión que los santos de la Iglesia rechazarían sin dudar?

No estoy convencido de que Dios hubiera querido la Reforma protestante, en el sentido de que la Reforma protestante formase parte del proyecto para su creación. Sin duda que en ocasiones hubo corruptelas en la Iglesia anterior a la Reforma, corrupciones típicas de cualquier

⁵ Véase E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, Yale University Press, New Haven, 1992.

gran organización rica y humana. Pero también hubo una gran santidad. Cabe esperar corrupción con la humanidad caída. Debemos juzgar la presencia del Espíritu Santo por la santidad, no por la corrupción. Una Iglesia de la que surgió santo Tomás Moro, un hombre bueno y piadoso según los principios del momento, martirizado por negarse a aceptar a Enrique VIII como cabeza de la Iglesia de Inglaterra, seguramente no fue tan decadente e impopular.

Me educaron en el anglicanismo. Fui miembro bautizado y confirmado de la Iglesia de Inglaterra. Los primeros conversos como Newman pasaron mucho tiempo de angustia y de argumentación teológica consigo mismos antes de (en el caso de Newman) acabar eligiendo la Iglesia de Roma. Quizá aquello fuera reflejo de una época en la que el riesgo social que suponía la conversión a un miembro de la Iglesia de Inglaterra era mucho mayor; y en la que había mayor sofisticación y mucha más comprensión de los detalles del debate y de las controversias teológicas. En cualquier caso, Newman era teólogo profesional. Para mí, el argumento funciona en sentido inverso. ¿Qué razón hay para ser anglicano antes que católico?

Quizá no esté siendo demasiado justo, pero sospecho que muchas personas de Inglaterra siguen siendo anglicanas simplemente porque las educaron así. He sido budista cerca de veinte años, así que eso no sería suficiente de por sí para convencerme del anglicanismo. Respeto mucho la liturgia anglicana, y tienen algunos de los edificios más bellos del país.⁶ Pero aparte de eso, lo único que me provoca un oficio religioso anglicano es profunda nostalgia.

⁶ Quizá, por deferencia a la fe y a la sensibilidad de sus artífices, algunas de esas catedrales e iglesias deberían cederse en la actualidad a la Iglesia católica.

Quizá haya personas partidarias del anglicanismo porque es, como ellas dicen, «una Iglesia amplia». El anglicanismo es muy tolerante, y hay quienes sienten que este les conviene precisamente por no ser intelectualmente restrictivo. El periodista Jeremy Paxman cuenta la siguiente historia:⁷

Una vez pregunté al obispo de Oxford qué había que creer para ser miembro de su Iglesia [anglicana]. Una mirada de ligero desconcierto cruzó su cara. «Una pregunta fascinante», respondió, como si nunca antes se le hubiera ocurrido.

En religión, yo tiendo a todo lo contrario. Históricamente, la Iglesia cristiana no ha sido especialmente tolerante con las opiniones divergentes. De hecho, G.K. Chesterton considera la intolerancia de la Iglesia —en el ambiente religioso abierto y tolerante de finales del Imperio romano—, la responsable de la subsistencia de la civilización occidental cuando el imperio se vino abajo. La civilización, observa, estuvo muy cerca de desaparecer a causa de la tolerancia.⁸ Aunque se trate de la forma de pensar sobre la religión de una gran cantidad de gente, creo que la tolerancia —muy loable por regla general— no es una virtud en sí misma.⁹

⁷ J. Paxman, *The English: A Portrait of a People*, Penguin, Harmondsworth, 1999, p. 95.

⁸ Fiel a su tiempo entiende por «civilización» la civilización occidental, de hecho la grecorromana.

⁹ En primer lugar, yo no toleraría a quienes acaban con la democracia y establecen una dictadura. El naciente partido nazi en Alemania debería haber sido desbaratado en la década de 1920. Los partidos neonazis modernos deberían estar prohibidos (si esto provocara su desaparición). No veo inconsistencia en ello. Su aparente inconsistencia siempre ha sido el talón de Aquiles del liberalismo. Desde el punto de vista de la lógica, la consistencia de la intolerancia puede tratarse utilizando una estrategia desarrollada para las paradojas aparentes

Me parece que cualquier Iglesia que pretenda reivindicar continuidad con la tradición cristiana —en particular, con la de los primeros tiempos— debería ser razonablemente clara con lo que enseña y no ser, en absoluto, «una Iglesia amplia». Con esa claridad, deberían ponerse límites concretos y claramente indicados a la tolerancia. La Iglesia es una teocracia, no una democracia. Puedo entender a quienes prefieren la libertad intelectual del anglicanismo, pero a mí no me satisface. He defendido que en temas de religión quiero que me digan qué pensar.

Quizá haya quienes se inclinen hacia el anglicanismo (o hacia otra forma de protestantismo) porque consideren que con doctrinas como la de la Inmaculada Concepción o la transustanciación, la Iglesia católica es simplemente muy extraña. No soy una de esas personas. Dado que si algo es posible lógicamente, Dios puede hacerlo, no me sorprendería en absoluto que la verdad religiosa no fuese la esperada, o de hecho, resultase extraña para el no creyente. Cuan-

concernientes a la verdad por el lógico Alfred Tarski. Llamemos «afirmaciones de primer orden concernientes a la tolerancia y a la intolerancia» a las afirmaciones que se refieren a los hechos objetivos (incluidas las afirmaciones, etc.) de tolerancia e intolerancia (como consignas racistas o dar una paliza a un miembro de otra religión). «Afirmaciones de segundo orden concernientes a la tolerancia y a la intolerancia» tomadas como referentes de las afirmaciones de primer orden (como «no deberían proferirse consignas racistas»). Esto es, son metaafirmaciones. La inconsistencia lógica solo ocurre entre afirmaciones del mismo orden. De modo que tendremos una inconsistencia lógica si al mismo tiempo y del mismo modo decimos que la persona *X* «es un negrata de mierda», y «no es un negrata de mierda» (inconsistencia de primer orden concerniente a la intolerancia), o que debemos, y no debemos, tolerar actos racistas (inconsistencia de segundo orden concerniente a la tolerancia). Pero la afirmación, «no debemos tolerar la intolerancia» es una afirmación de segundo orden sobre una afirmación de primer orden. De modo que no es ni lógicamente inconsistente ni contradictoria.

to más inesperada —más rara— mayor el milagro. Cuanto más grande sea el milagro, mayor será el misterio. Cuanto más misterio, mayor será el asombro. Cuanto mayor sea el asombro, mayor será la alegría y el impacto transformador de vida que supone encontrar la verdad. La desaparición de lo inesperado, de lo irracional (opuesto a toda lógica), en las religiones significa la desaparición de la religión. ¿Cómo saber qué afirmaciones no racionales e irreconciliables son ciertas? Aquí tenemos que referirnos a nuestra fe en que la Iglesia está inspirada por el Espíritu Santo. Dicho de otro modo, la tradición revelada nos mostrará qué enunciaciones (como el misterio de la concepción de Cristo, o transformar el agua en vino) son verdaderas. Las no racionales necesitan una Iglesia segura de su autoridad, y una Iglesia segura de su autoridad no será, sugiero, una Iglesia amplia.

En religión, lo no racional no es (como en las contradicciones tales como las experiencias no conceptuales) irracional. Una religión que se sienta avergonzada de, o minimice, sus aspectos no racionales no me sirve para nada. Quiero una religión que se vanaglorie de lo no racional y que esté segura de qué doctrinas no racionales son ciertas.

Pregunta: «¿Cuántas cosas raras pero no contradictorias puedo creer como ciertas antes de desayunar?»

Respuesta: «Tantas como Dios me exija.»

Pregunta: «¿Cuántas son esas?»

Respuesta: «Tantas como afirme la Iglesia.»

Todavía no entiendo por qué debería ser algo, excepto católico.

La suposición de muchas personas, en países donde formas de protestantismo han sido dominantes en estos últimos siglos, es que el cristianismo auténtico solo se pue-

de basar en aquello que Jesús enseñó durante su ministerio terrenal o en aquello que enseñan las Sagradas Escrituras. De modo que si en la tradición católica hay alguna cosa que no forma parte de la fe, esto es, del Nuevo Testamento o de la Iglesia primitiva, se da por supuesta su falta de autenticidad. O al menos es complicado considerarla parte genuina del cristianismo. Los protestantes atacaron las reliquias, el culto a los santos, el purgatorio y el culto a la Virgen María en nombre de alguna suerte de principio como este.

Pero esta suposición no solo es discutible, es de hecho paradójica. Es discutible porque presupone que todo lo que es cierto y relevante (quizá incluso fundamental) para la vida cristiana tiene que haber sido enseñado por Jesús durante su ministerio terrenal y se puede hallar enunciado explícitamente en la Biblia. Por lo tanto, no puede haber revelación en curso, revelación gradual de la verdad ni aclaración adecuada que se adapte a las circunstancias cambiantes y a los nuevos desafíos. Esta idea está basada en la desconfianza en la Iglesia y, por consiguiente, demuestra sus orígenes históricos y contextuales en la reacción anti-eclesiástica de la Reforma. Pero una falta de confianza en la Iglesia tiene que ser de seguro una falta de confianza en la herencia que Cristo dejó para la posteridad. Es también desconfianza en Dios y en sus continuos cuidados. Uno se pregunta qué le queda por hacer al Espíritu Santo. Y mucho más importante para nuestros fines, la suposición es paradójica. Que yo sepa, esta suposición no se enuncia en ningún sitio de la Sagrada Escritura. En ningún lugar del Nuevo Testamento se dice, por ejemplo, que todo lo que es cierto y relevante (quizá incluso fundamental) para la vida cristiana tiene que haber sido enseñado por Jesús

durante su ministerio terrenal y hallarse enunciado explícitamente en la Biblia. De modo que recurrir al mismo principio en el que se basa una gran parte de la crítica a la tradición católica es, en realidad, una contradicción en sí misma.

Si queremos evitar esta contradicción tenemos que aceptar la posibilidad de que haya enseñanzas y prácticas verdaderas y relevantes para la vida cristiana fuera de las Sagradas Escrituras, e incluso de las prácticas de la Iglesia primitiva. Pero, ¿cómo validar como auténtico semejantes prácticas y enseñanzas innovadoras? Solo es posible hacerlo a través de una Iglesia visible que pueda hablar con total autoridad (*magisterium*), la autoridad de Dios. Dicha Iglesia no puede ser una democracia. Se verá a sí misma como una teocracia. Y tiene que hablar con confianza.

La lectura de algunos Padres de la Iglesia me ha dejado profundamente impresionado, sobre todo los escritos de Ignacio de Antioquía. Para mí es importante porque fue martirizado el año 107 d.C., fecha en la que ya había servido cerca de cuarenta años como obispo de Antioquía. Poco antes de su muerte escribió una serie de cartas de aviso a otras iglesias. Podemos asumir casi con toda seguridad que las ideas que Ignacio expresa en ellas estaban vigentes hacia el año 69 d.C., y probablemente mucho antes, y fueron enseñadas directamente por los discípulos de Jesús. Creo que en estas cartas encontramos la mayoría de elementos fundamentales de la fe cristiana tal y como se conservan en el catolicismo romano. Encontramos una idea muy clara de la identidad, unidad y autoridad de la Iglesia. También vemos expresada con claridad la Trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y el Espíritu Santo. En lo que sigue a continuación, que está aislado de la prosa de la epístola a modo de

verso distintivo de un credo primitivo, percibimos a Jesucristo, el Hijo, identificado como Dios encarnado:¹⁰

Carne y espíritu;
Increado, y con todo nacido;
Dios y Hombre en Uno pactado,
La vida en la muerte, ciertamente;
Fruto de Dios y semilla de María;
Imposible y desgarrado a la vez
Por el dolor y el sufrimiento, aquí en la tierra;
Jesucristo, a quien conocemos por nuestro Señor.

En alguna otra parte de las cartas de Ignacio encontramos claramente expresado, al referirse a ciertos herejes, el dogma de la presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía (transustanciación):¹¹

Incluso se ausentan de la Eucaristía y de las oraciones públicas porque no admiten que la Eucaristía sea la carne de nuestro salvador Jesucristo que sufrió por nuestros pecados, y que el Padre, en su bondad, volvió a resucitar.

Esto es de crucial importancia porque la doctrina de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan y el vino durante la Eucaristía fue una cuestión fundamental en litigio durante la Reforma protestante. Creo que de este pasaje se infiere que la presencia real tiene que haber sido una enseñanza de la Iglesia primitiva desde sus comienzos. Esta es al menos la manera más evidente de tomarse la afirmación de Ignacio.

¹⁰ Staniforth, *Early Christian Writings*, pp. 77-78.

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

Ignacio menciona el misterio de la concepción de Cristo («nacido verdaderamente de una Virgen»). No obstante, hay que reconocer que aquí falta claridad ya que también dice que Jesús pertenecía verdaderamente al linaje de David «en su hombría»¹² y en algún otro lugar habla de Él como siendo «la semilla de David según la carne».¹³ El problema es que, a tenor de la genealogía del principio del Evangelio de Mateo, Jesús era del linaje de David a través de José, marido de María, madre de Jesús (cf. Lc 3, 23). Algo que ha tenido que solucionar la Iglesia. Ignacio se refiere repetidas veces a la resurrección. Él es quien nos cuenta que los cristianos celebran el domingo como el día del Señor, en memoria del día de la resurrección, en lugar del Sabbat judío.¹⁴ Se hacen repetidas referencias a la resurrección del cuerpo para los verdaderos creyentes, pero muy poca o apenas ninguna a una esperada e inminente segunda venida de Cristo. Creo que Ignacio parece dar a entender cierta preeminencia en la Iglesia de los cristianos de Roma y, por tanto, del obispo de Roma (véase el prefacio de su *Epístola a los romanos* y su significado general), aunque es interpretable y será discutido.

Pero en última instancia, la Iglesia católica es para mí la única Iglesia cristiana factible con garantías de continuidad (linaje), con historia, profundidad filosófica y espiritual, experiencia y, sobre todo, con evidente autoridad. Es la única Iglesia cristiana que habla como si estuviera en posesión de la Verdad (Chesterton). Es la Iglesia que exige

¹² Ibid., p. 119.

¹³ Ibid., p. 82; cf. Romanos 1, 3.

¹⁴ Ibid., p. 89.

franca obediencia. Puede que no siempre lo parezca pero si existe una Iglesia con significado tiene que ser esta. Es la voz de Dios.

Todo lo que he descubierto en la doctrina, práctica y conducta católica —cuando se recibe con sinceridad, formando parte de una tradición de creencias y prácticas vivas, y no encontradas a través del aislamiento intelectual o de una distancia romántica—, me produce la misma sensación que se tiene al llegar a casa. Se está bien. Encaja lo vivido en el contexto de un todo. Esto es lo que de verdad buscaba, durante todos estos años, en tantos lugares, tan lejos de casa. Esto es lo que a veces vislumbraba a lo lejos, a través de las sombras y de la borrosa luz del sol, lo que atisbaba detrás de los árboles, en las cimas de las montañas, en las olas. Esto es lo que buscaba en las ruinas y en el incienso, en las librerías, en la filosofía y en la meditación. A través de todo ello, Él me vio con claridad. No me ha encontrado porque nunca me perdió. No dejó que me fuera aun cuando intenté huir corriendo asustado e incapaz de aceptar la realidad. «No temas, que contigo estoy. Te llamé por tu nombre, y eres mío.»

Estoy tan agradecido.

Grandes catedrales

Recuerdo escuchar a Denys Turner hablar sobre el modo en que las grandes catedrales británicas fueron despojadas de las pinturas y ceremonias «católicas» durante la Reforma. Los protestantes hicieron trizas o blanquearon encima los maravillosos frescos medievales. Querían

expresar físicamente su teología de acceso directo a Dios, sin intermediarios creados como las representaciones artísticas y los rituales sacerdotales.

Los reformadores protestantes estaban con ello manifestando dos cosas. La primera de ellas: el acceso a Dios se hace a través de la Biblia, leída por uno mismo en el lenguaje propio e iluminados por Dios en el corazón de cada uno. Dos: otros medios tradicionales de acceso a Dios son en realidad idolatría, tienen que ser eliminados para dejar sitio a la dimensión real de esta iluminación interior. De modo que la estructura de catedrales e iglesias medievales en Gran Bretaña revela una suerte de *via negativa*, el camino a Dios mediante la destrucción. En cambio, el arte lujosamente elaborado, la música, la liturgia y la vida sacramental de la Iglesia pre-Reforma y del catolicismo post-Reforma muestra un tipo de *via positiva*.

Con todo, la *via negativa* es muy penosa como medio de acceso a Dios. Devuelve todo a la experiencia directa. Sitúa las experiencias en primer plano y la mediación comunitaria por detrás de ellas. Al hacer esto, socaba el papel de la Iglesia, pero también socaba la misma estructura que puede colocar en su lugar la experiencia religiosa. Las experiencias religiosas directas o sin mediación son, diría yo, experiencias sin sentido. Dado que hay que darles significado y la única persona que puede hacerlo es la que ha sufrido las experiencias, persona que carece de toda base para ello aparte de presentimientos privados o especulación subjetiva. Los presentimientos privados y la especulación subjetiva son, con demasiada frecuencia, básicamente egoístas. Desde luego, el papel interpretado por las Sagradas Escrituras fue el principal medio por el que intentó escapar el protestantismo. La vida religiosa trasciende la

pura subjetividad por validación bíblica. Pero los reformadores protestantes tuvieron problemas para justificar su fracaso de intentar prolongar la primacía de la experiencia personal de Dios a la interpretación individual, subjetiva, de las Sagradas Escrituras. Al hacer hincapié en la experiencia directa, los reformadores protestantes atraparon a sus seguidores dentro de un «círculo sensacional». Es decir, los encerraron en un círculo de experiencias validadas por experiencias validadas por aún más experiencias, del que resultaba muy difícil escapar. Bajo tales circunstancias se hace muy difícil (diría yo) acceder al mundo real del Otro —Dios— o del otro, tal como la existencia de mesas, sillas, árboles y monos, o de los seres humanos y su bienestar. Todo es, por utilizar una imagen budista, un «juego de experiencias», un «juego de representaciones», un «juego de la conciencia». Como dice el Papa Juan Pablo II en un contexto muy parecido:¹⁵

La interpretación de esta palabra [de Dios] no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros.

En algún momento la Biblia tiene que trascender la espiral interpretativa. Ya que toda lectura personal de la Sagrada Escritura participa, en tanto que personal, necesariamente de la subjetividad; una interpretación de la Biblia debe, en algún momento, trascender lo personal —ya sean

¹⁵ Juan Pablo II, *Fc y Razón*, pára. 84.

individuos o grupos humanos— para acceder a la verdad objetiva. Es decir, la comprensión y utilización de la Biblia no puede basarse simplemente en la propia lectura individual de la misma, o de la lectura que haga un grupo de individuos. Es difícil constatar qué pueda ser la trascendencia de la subjetividad y el acceso a la verdad objetiva si no es mediante algo que no sea subjetivo en sí mismo. Es decir, el acceso a la verdad debe hacerse a través de Dios (cf. la noción de pura objetividad del filósofo como visión global del mundo). Pero el acceso a Dios no puede hacerse a través de la experiencia o de la interpretación subjetiva, si no queremos volver a quedar encerrados en la subjetividad. De este modo, en algún momento tendremos que apelar a un cuerpo, que no puede ser subjetivo, para dar el salto a la objetividad. En el cristianismo esta siempre ha sido la Iglesia teocrática; y en tanto que cuerpo que no puede ser subjetivo tiene que ser una Iglesia que tenga clara su autoridad incuestionable, la autoridad del Espíritu Santo. Esto es lo que entendemos al decir que en última instancia, la Iglesia tiene que ser infalible en lo referente a temas cruciales de fe y moral.

La base de las cosas creadas sobre un Ser necesario increado, la base de las valoraciones subjetivas, del gusto individual y de la posibilidad de escoger en religión la verdad objetiva, la base del comportamiento moral y del bien o el mal objetivos, más que los factores subjetivos (como sensaciones de placer y dolor, o los intereses de la sociedad, de clase, o de otro grupo) parece ser parte inherente de la misma amplia oposición. Se trata de la oposición entre subjetividad y objetividad. Como dice el Papa:¹⁶

¹⁶ Ibid., pára. 80.

De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Solo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana.

El Papa Juan Pablo II sostiene que al final, si se quiere ser consecuente, se puede elegir entre una subjetividad que caiga en el relativismo o una objetividad que solo pueda estar basada en Dios y en una Iglesia autorizada. Me parece que en todas las formas de budismo se da prioridad a la subjetividad en la medida en que consideran que el mundo cotidiano de la experiencia personal existe en dependencia de la mente, y la liberación en dependencia de la transformación de la mente. El paso a dar para basar la religión en sensaciones, experiencias, etcétera —como a fin de cuentas encontramos en el budismo, o en algunas formas de interpretar el misticismo— tiene que ser hacia la subjetividad. Al dar este paso, quiere decir el Papa Juan Pablo II, es probable que una persona pierda la habilidad de fundamentar la verdad religiosa objetiva, y de este modo fundamentar el comportamiento moral y por último a Dios. Dios y la Iglesia autorizada permanecen en pie juntos o caen juntos.

La tensión entre el individualismo meramente subjetivo en religión y el (creo que en gran parte fallido) intento

de recuperar un papel para la Iglesia más amplio y negar así la interpretación individual, marca gran parte de la historia del protestantismo. A pesar de haber roto con Roma y con las pretensiones absolutistas del papado, ¿qué razones podrían darse a favor de que las instituciones menores, como las iglesias nacionales o locales, jugaran un papel seguro? Por ejemplo, ¿cómo podía la Iglesia de Inglaterra alegar acceso a la verdad? No sería suficiente una votación; para una gran mayoría, incluso después de debates, persuasión y (me atrevo a decir) oración, esta podría estar equivocada.

No es de extrañar que las filosofías que enfatizan la primacía de las sensaciones directas («percepciones») se desarrollaran en la Europa post-medieval, sobre todo en aquellas naciones influidas por el protestantismo. Y en alguien como el filósofo ateo escocés David Hume, por ejemplo, encontramos que si uno concede constante primacía a las sensaciones acaba por perder a Dios. Tiene sentido. Ya que, como hemos visto desde un principio, en el paso dado hacia las experiencias llegamos a un punto en el que Dios se convierte en experiencia. Y si Dios forma parte de las experiencias entonces, en tanto que experiencias, no podemos validarlas como Dios. Las experiencias son aspectos mundanos de la psicología y como tales no tienen nada que ver con Dios. Pero si las experiencias tienen prioridad, ¿qué razones tenemos para afirmar a Dios?

No obstante, me parece que esta es una aproximación equivocada al cristianismo y a la tradición cristiana. Incluso en lo que respecta a la comprensión de la Biblia, para citar de nuevo del Papa Juan Pablo II:¹⁷

¹⁷ Ibid., pára. 82.

Una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada para ayudar a profundizar en la riqueza de la Palabra de Dios. En efecto, la Sagrada Escritura presupone siempre que el hombre, aunque culpable de doblez y de engaño, es capaz de conocer y de comprender la verdad límpida y pura. En los libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico. En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos.

A menudo nos emocionamos al entrar en una catedral medieval británica. ¿Qué es lo que nos emociona? ¿Es la falta de frescos en las paredes de piedra, la ausencia de estatuas de la Virgen María o las vidrieras hechas añicos durante la Reforma? ¿Es la falta de capillas? Puede que esta ausencia nos ponga triste. Que nos haga llorar de emoción. Pero dudo de que, si nos conmueve desde un punto de vista religioso, sea debido a estas ausencias. Nos conmueve lo que resta, no porque sea lo único que queda sino porque lo que resta es con frecuencia tan sumamente bello y (como estaba previsto) predispone la mente a la contemplación de la grandeza, perfección, belleza y paz de

Dios. Dicho de otro modo, aquello presente en una gran catedral nos emociona espiritualmente en la medida en que es bello y desempeña su función.

No es esta una *vía negativa*, sino que se trata de la antigua *vía positiva*. También los frescos originales de las paredes de piedra, las estatuas de la Virgen María o las vidrieras nos habrían conmovido espiritualmente de haber sido bellos y cumplir con su función. Sin duda, una dimensión fundamental de las experiencias religiosas será la conmoción espiritual que nos proporcionará la contemplación de la grandeza, la perfección, la belleza y la paz del Dios vivo objetivo. Sería muchísimo mejor que todavía existieran las pinturas y las estatuas. Sería mejor que todavíauviésemos una *vía positiva* totalmente desarrollada.

Y creo que eso es el catolicismo.

¿Se puede encontrar a Dios en la mierda?

He oído decir, sobre todo a los jóvenes, que Dios está en todas las cosas. De esta manera, comoquiera que se puede encontrar a Dios en cualquier parte, no hay razón por la que tengamos que asistir a la iglesia para encontrar a Dios. ¿Por qué molestarse en seguir alguna confesión? Por lo general, esta opinión parece sustentarse en una suerte ambigua de panteísmo. Dado que Dios está en todas partes y en todas las cosas, ¿por qué es tan especial ir a la iglesia?

No estoy seguro de haber pensado alguna vez algo así, sobre todo porque nunca me atrajo el panteísmo, la idea de que Dios es idéntico a la totalidad de las cosas. Como tal, no es ninguna creencia budista, aunque ciertamente

en el budismo se dice que en última instancia se puede descubrir el modo en que las cosas son a través de la comprensión adecuada de cada cosa en particular. El panteísmo cae fácilmente en el no teísmo. La naturaleza del Dios panteísta no es, en absoluto, Dios. Se trata de una forma muy confusa e imprecisa de ateísmo. Si Dios es idéntico a la totalidad de las cosas (o incluso, si Dios incluye todas las cosas pero también las supera), entonces todas y cada una de las cosas deben ser parte de Dios. De ser así, en ningún modo es este el Dios que he defendido. No es el Dios del cristianismo, un ser necesario, la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?», un ser bueno, justo y misericordioso, un ser todopoderoso, un ser que es amor y se puede expresar en términos trinitarios. Mi escritorio no forma parte de un ser semejante. Mi rótula izquierda no forma parte de un ser semejante y, ¿qué sentido puede tener que mi mente, o los excrementos, formen parte de un ser semejante? No tiene ningún sentido afirmar estar comiéndose parte de Dios al comerse unas tostadas con mermelada. Supongamos que fuese cierto: ¿acaso las tostadas y la mermelada pueden ser alguna cosa aparte de tostadas y mermelada? De ser así, ¿adónde habría ido Dios? Si de todas estas cosas puede decirse que forman parte de Dios, entonces está claro que no estamos hablando de Dios. No estamos más que utilizando un modo extravagante de hablar sobre las cosas. Puede que sea un nuevo modo de considerarlas. Pero eso no tiene nada que ver con Dios. Las cosas están en constante cambio. Dios no. Las cosas están en el tiempo. Dios no. Las cosas podrían no haber existido. Dios no. Dios no es la clase de ser que pueda tener partes. Si este es el Dios que niegan los ateístas, también es el que niegan los cristianos.

A los panteístas modernos les gusta a veces causar pasmo adoptando una expresión derivada posiblemente del Zen japonés. Se puede encontrar a Dios, dicen, tanto en un zurullo de mierda como en la iglesia. ¿Qué puede querer decir algo así? Dios no se encuentra en nada. Dios no puede ser idéntico a un zurullo. Un zurullo no puede ser una parte de Dios. Y Dios no está detrás de un zurullo. Dios no puede ser la materia de un zurullo. Todo lo que pueden querer decir (si es que son cristianos) es que todas las cosas —incluido un zurullo— son creadas por Dios y son buenas de por sí. Lo que implica que cualquier cosa, incluso un zurullo, desaparecería en el acto si Dios renunciara a su voluntad de existir. De modo que todas las cosas —incluido un zurullo— pueden ser utilizadas como un modo de sugerir a su Creador. Todas las cosas cantan a Dios. Si conseguimos oír y entender la canción, conoceremos y amaremos a Dios con mayor plenitud. Y eso es cierto. Pero en tal caso, lógicamente, podemos encontrar a Dios tanto en la iglesia como en un zurullo.

Es más, la cuestión no radica en torno a si Dios creó o no el zurullo, de modo que pueda sugerir a Dios. Claro que Dios lo creó, en la medida en que su existencia depende absolutamente de la voluntad de Dios. Sería un mundo extraño aquel donde absolutamente todo dependiera de Dios excepto un zurullo. La cuestión, entonces, no es el estatus objetivo de los zurullos. Sino que se trata de una cuestión del sujeto, de nosotros, y quizá también de una cuestión de la naturaleza de Dios. Los humanos estamos constituidos de tal modo, al menos los humanos con los que estoy familiarizado en mi sociedad, que es más probable elevar la mente a Dios mediante la belleza que a través de los zurullos (en igualdad de condiciones). Es mucho

más probable que una persona prefiera contemplar durante una hora una bella ceremonia religiosa a contemplar un zurullo. Y dicha preferencia no se trata simplemente de autocomplacencia, ya que Dios no solo es fuente de todas las cosas. Dios también es, de forma análoga a la belleza con la que estamos familiarizados, sumamente bello. Así, cuando se experimentan como es debido, es más probable que los bellos sacramentos de la Iglesia eleven la mente a Dios que las actividades de un pozo negro. De hecho, los católicos creemos que los sacramentos han sido ordenados de esta manera, bajo la influencia del Espíritu Santo, para ser medios poderosos de elevar la mente a Dios. La mierda no. Esto no significa que la mierda no habría podido ser ordenada de este modo si así lo hubiera querido Dios. Y tampoco quiere decir que, en casos específicos individuales, contemplar un zurullo pueda abrir la mente a Dios. O que cumplir un sacramento pueda, en ciertas circunstancias, no elevar la mente a la contemplación de Dios. ¿Quién es quién para decirlo? Podemos imaginar a un profesor cristiano deseando llamar la atención de sus alumnos sobre el hecho de que todas las cosas, toda vez que existen, están creadas por Dios y son, como tal, buenas; indicando que «Dios puede existir en un zurullo». Pero eso es todo. No es tan dramático, ni tan profundo.

Y nada de esto significa que debamos o tengamos que contemplar un zurullo tanto cuanto ir a la iglesia. Los sacramentos no solo han sido ordenados por Dios y la tradición como medios de acceso a Él, sino que el Dios en el que los cristianos creen es un Dios comunitario. No se puede ser cristiano sin ser miembro de la comunidad. Así es desde el bautismo, mediante la confirmación y la eucaristía, hasta la muerte y más allá. La comunidad cristia-

na no se reúne en fincas de aguas residuales. Lo hace en iglesias. Cristo instauró la Eucaristía y, de hecho, se hace presente en ella. Los católicos creemos que una gracia particular transforma la hostia y el vino de la comunión que se ofrece en la Eucaristía en su cuerpo y en su sangre. De modo que sí se puede encontrar verdadera y fácilmente a Dios asistiendo a misa. Cristo no hace todo esto por los zurullos. No sé por qué alguien querría encontrar a Dios mediante la contemplación de un zurullo.

Tiene razón la persona que afirma que se puede encontrar a Dios en todas partes, si con ello quiere decir que cualquier cosa puede ser potencialmente utilizada como medio para elevar la mente a Dios como Creador de la misma. Pero es una razón muy confusa para los cristianos si se esgrime para no asistir a la iglesia. Dios lo ha ordenado de tal modo que Él se hace particularmente accesible en la iglesia. Lo ha ordenado de tal modo que se le encuentre fundamentalmente en comunidad. La persona que es miembro de esa comunidad y que asiste a la iglesia ha encontrado a Dios. Es probable que la que, en vez de eso, contempla mierda o cualquier otra cosa creada, no lo haya hecho. El estado de perfección prometido se expresa en términos de comunidad, participación y belleza. Nadar en mierda es una de las imágenes consabidas del infierno.

Es domingo y hace sol. La primavera se siente en el aire, aunque febrero no ha hecho más que empezar. Los periódicos católicos están llenos de filtraciones que afirman que el nuevo cardenal arzobispo de Westminster, y sucesor de Basil Hume, será el obispo Cormac Murphy O'Connor. No sé si la noticia ya ha sido confirmada. De ser así, es muy bien recibida. Al parecer, Cormac Murphy O'Connor

«rivaliza con el cardenal Hume en amabilidad; y tiene un modo de poner una cara humana incluso en las enseñanzas más peliagudas de la Iglesia».¹⁸ Parece ser que el cardenal Hume convenció al Vaticano antes de morir de que el Reino Unido necesita un tratamiento especial; un moderado simpático y sensible en la cumbre. Al prestar, según parece, atención a su consejo, el Papa demostró que confiaba en Hume y le quería, y puso en evidencia lo mucho que le preocupaban toda clase de opiniones dentro de la Iglesia; así como lo mucho que el Vaticano comparte nuestra pérdida. Sin duda, el cardenal Hume todavía es muy capaz de cuidar de la Iglesia católica del Reino Unido. Estoy muy contento. Es curioso lo rápido que he llegado a identificarme con los intereses de la familia católica.

Mientras volvía de misa comencé a pensar en la relación entre cristianismo y neoplatonismo. ¡Ay! Esto puede ser muy aburrido, así que a menos que os interesen este tipo de cosas yo, en vuestro lugar, me saltaría esta parte.

La filosofía neoplatónica está vinculada a los filósofos paganos helenos Plotino (205-269/70 d.C.) y Porfirio (234-hacia el 305 d.C), aunque tuvo gran influencia en algunos Padres de la Iglesia, san Agustín entre ellos. Tal y como se presenta normalmente, el neoplatonismo es una filosofía monista. En última instancia solo existe una cosa, lo Uno. Este Uno es fuente última de todas las cosas, incorpóreo, libre y absolutamente bueno. Lo Uno se proyecta a sí mismo sobre niveles inferiores del ser, donde cada nivel es más débil que el anterior. De modo que las cosas «emanan», por así decirlo, de lo Uno y a lo Uno vuelven. Las características de lo Uno influyen cada vez menos sobre las cosas, a medida

¹⁸ Stanford, *Cardinal Hume*, p. 203.

que van alejándose de Él. Al final, las cosas pasan a estar tan lejos del Bien perfecto que llegamos a tacharlas de malas.

A simple vista, es difícil apreciar cómo puede el neoplatonismo ser compatible con el cristianismo. Es el pensamiento de Atenas, no de Jerusalén. A mi parecer, el cristianismo es en esencia dualista. El modelo neoplatónico parece ser muy parecido al panteísmo del que hemos hablado anteriormente. Es comparable a lo que a veces llamo la «teoría del chicle». El Uno infla todas las cosas a partir de sí mismo, como cuando se hace un globo de chicle. Nuestro zurullo sería una emanación —cierto es que una emanación remota— de lo Uno, Dios. Si al final solo existe lo Uno, entonces todas las cosas, incluyendo el zurullo, parecen estar «hechas» en cierto sentido de lo Uno. Lo Uno es su material, su sustancia. El zurullo es una emanación remota de la goma de mascar.

Encontramos puntos de vista similares expresados en algunas formas de filosofía india aunque, dejando a un lado la metáfora, nunca he sido capaz de encontrarles sentido.

Se me ocurrió que tal vez hubiera un modo de interpretar el punto de vista neoplatónico de modo que fuera compatible con el cristianismo, incluso con el cristianismo aristotélico de alguien como santo Tomás de Aquino. Esto implica comprender el modelo emanacionista en función de una mayor o menor proximidad a Dios, sin tomar el término «proximidad» en sentido espacial, ni en sentido de «emanación» material, emanación de alguna cosa, de algún chicle cósmico.

Tomemos el caso de una obra de arte hermosa. Podemos decir que toda vez que la obra de arte es bella está cerca de Dios. Lo que queremos decir con «cerca» es que (i) la obra de arte existe y, por consiguiente, ha sido crea-

da por Dios del modo en que todas las cosas que existen son creadas por Dios. Y (ii) puesto que Dios es la Belleza perfecta, Dios también guarda una relación análoga con la obra de arte hermosa. Es decir, así como hacemos con la cualidad de la bondad, podemos decir que Dios es realmente bello y bello en sumo grado, a pesar de que no podemos saber en el caso de Dios, desde el lado de Dios como si dijéramos, lo que significa decir que Dios es bello. Tomemos ahora el caso de un zurullo. No cabe duda de que en la medida en que el zurullo existe, ha sido creado por Dios. Pero Dios no es en modo alguno análogo a un zurullo. Aparte de la existencia, un zurullo no tiene ninguna cualidad adicional, como la belleza, de la que podamos afirmar que Dios también posea en sumo grado.¹⁹ De este modo podemos decir que un zurullo está más lejos de Dios que, digamos, una hermosa pieza musical. Por lo que se refiere a propiedades como «ser creado por Dios» y «guardar una relación análoga con Dios», un zurullo tiene menos que una hermosa obra de arte. Tomemos ahora el caso de la perversidad de Hitler. Como hemos visto, la maldad de Hitler radicaba en que el dictador no había estado a la altura del comportamiento esperado de un ser humano. Por tanto la perversidad de Hitler, en cuanto «no estar a la altura», es una cosa negativa. Las cosas negativas no existen de por sí. Así que la maldad de Hitler ni siquiera posee la propiedad de «ser creada por Dios». Podemos decir por tanto que las cosas negativas aún se encuentran más alejadas de Dios que las cosas existentes.

¹⁹ Es importante destacar aquí que sostengo la objetividad de los juicios estéticos, así como los de la ética: creo que explícitos en el Neoplatonismo e implícitos en la idea de Dios como belleza perfecta.

Este modo cristiano de recurrir al modelo neoplatónico de «emanación» de Dios es ontológico, puesto que concierne a los niveles de existencia. En los tres niveles que aquí he presentado están:

1. El nivel de lo existente y creado así por Dios, además de tener cualidades que Dios también posee en sumo grado aunque de forma análoga.

2. El nivel de lo existente y creado así por Dios, pero sin tener cualidades adicionales que también posea Dios en sumo grado aunque de forma análoga.

3. El nivel de ser una cosa negativa. Por tanto y como tal, se trata de un nivel de cosas no creadas por Dios.

De esta manera, uno tiene la sensación de que el nivel de cosas negativas es un nivel de ausencia de Dios. Esto es particularmente cierto en el caso del mal, el pecado y la perversidad. Justamente por ello son malos. Ese nivel de ausencia de Dios, a modo de entorno en respuesta a la maldad, es por definición lo que llamamos «infierno». El infierno no es más que allí donde no está Dios. Quizá sea este el motivo por el que la gente sumamente malvada gravita hacia el infierno. Desemboca en él, como si este fuera su lugar natural. No tienen que enviarles hasta allí. Dios preferiría que llegaran a Él. Pero no pueden hacerlo. No pueden estar donde está Dios. Es antitético a su naturaleza. Han actuado de un modo tal que, implícita o explícitamente, no quieren a Dios. Han escogido negar a Dios. Y la negación de Dios es lo que acaban teniendo. Sin embargo, utilizando nuestro modelo neoplatónico, Dios es todo lo que hay. Por lo que no puede haber un nivel —no existe— sin Dios. Por así decirlo, Dios «llena» todas las cosas. Esto es lo que por regla general se piensa que es el modelo «emanacionista» del neoplatonismo, y esta

es la razón por la que se cree que el neoplatonismo afirma que el mal tiene que explicarse en términos de lejanía de la fuente. Por lo tanto, ¿en qué sentido puede haber ausencia de Dios? Como dice el salmista (Sal 139, 7-8):

¿Adónde iré lejos de tu espíritu,
adónde podré huir de tu presencia?
Si subo hasta el cielo, allí estás tú,
si me acuesto en el Seol [infierno], allí estás.

¿Cómo puede el mal implicar la presencia y la ausencia de Dios al mismo tiempo? La respuesta, sin duda, se encuentra en la naturaleza de las cosas negativas. Son parásitos de las cosas que existen. El nivel de ser de una cosa negativa no depende como tal de la función creativa de Dios. De este modo Dios no es responsable de las malas obras de Hitler, ya que estas son el fracaso de Hitler en llegar a ser lo que podría haber sido. Pero estas cosas negativas requieren la existencia de toda clase de cosas creadas. Solo pueden acontecer a causa de las cosas creadas. Los fracasos de Hitler necesitaron la existencia de Hitler. Por ejemplo, Hitler no era una cosa negativa. Hitler fue creado por Dios y como tal fue creado a imagen y semejanza de Dios y era bueno. Así, dondequiera que haya una fallo, también hay alguien que falla. Allí donde hay una creación, Dios está presente a modo de Creador. Dondequiera que esté el nivel de las cosas negativas existe en dependencia directa de los niveles de creación. Por eso, Dios todavía está presente allí donde hay maldad. También lo está allí donde esté el infierno. En este sentido, utilizando nuestro modelo neoplatónico, la maldad es un nivel alejado de Dios, pero no otro que Dios. No hay nada más que Dios.

Podemos decir de cada uno de estos tres niveles que van alejándose de Dios, participando cada vez menos de Dios. Pero, en mi opinión, nada de este modo de entender el neoplatonismo implica monismo, panteísmo ni nada incompatible con Tomás de Aquino.

Ya había avisado que era aburridísimo. Dije que, en vuestro lugar, pasaría a la siguiente parte. Pero estoy escribiendo estas meditaciones para mí. Yo soy vosotros. Me pregunto qué habré hecho.

Sobre hacer teología pasito a paso

La BBC ha encargado un sondeo especial de fin de año en el que han preguntado a destacados personajes públicos ingleses su actitud hacia las creencias cristianas tradicionales. No es de extrañar que los medios de comunicación modernos crean que se puede hacer teología mediante un cuestionario y que la verdad pueda establecerse por votación.²⁰ Este tipo de cosas proporcionan el material necesario para las noticias postnavideñas (sin mencionar las postcristianas, postmodernas), cuando no suceden demasiadas cosas interesantes a causa de las vacaciones. Es perfecto, además, para dar comienzo a un nuevo milenio. Como mínimo, esto requiere alguna referencia simbólica a Jesús. La gente puede al menos poner temporalmente a un lado cualquier duda existencial y divertirse escuchando lo

²⁰ Como se tiene que descubrir la excelencia en una amplia gama de cosas, por lo que «nueve de cada diez personas dijeron», o fue «votado el mejor pub de Shropshire». Pero quizá todos estén locos, o tengan deterioradas las papilas gustativas.

que dicen algunos clérigos por la radio o en la televisión, mientras ponen el máximo empeño en reducir creencias a fragmentos coherentes de entrevista.

Parece que el gran descubrimiento de esta encuesta es que muy pocos sacerdotes (y, supongo, clérigas) creen que el mundo se creó literalmente en seis días. Se ha tomado como referencia para admitir ciertas reservas referentes a la actividad creadora de Dios. Quizá incluso conlleve cierto malestar por parte de algunos clérigos sobre la existencia de Dios, al menos tal como se entiende literalmente. Y el otro descubrimiento es, en gran medida, la duda acerca del misterio de la concepción de Cristo. Me alegra poder decir que solo uno de los sacerdotes encuestados expresó dudas al respecto.

Parece más probable que ciertos grupos protestantes crean en la verdad literal de la narración bíblica sobre la creación del mundo en seis días, a que lo hagan los católicos. Estos sostienen que la Biblia es la palabra inspirada de Dios, pero hasta donde entiendo, la verdad literal de la narración bíblica sobre la creación nunca ha sido un artículo de fe explícito para los católicos. Una de las funciones de la Iglesia —papel que rechazan muchos reformadores protestantes— ha sido precisamente explicar a los creyentes cómo entender las narraciones de la revelación bíblica.²¹ Y sabemos por la descripción que se hace en el Nuevo Testamento sobre la enseñanza de Cristo resucitado de camino a Emaús (Lc 24, 13 ss.) que también Jesús comenzó a interpretar las narraciones contenidas en lo que

²¹ La necesidad de explicarla a los fieles es una de las razones por las que durante cientos de años se pensó que lo mejor era que la Biblia no estuviera en lengua vernácula. La proliferación de interpretaciones subjetivas (por no hablar de las guerras religiosas) cuando la Biblia estuvo a disposición de todos puede sugerir la sabiduría de esas restricciones.

los cristianos llamamos «Antiguo Testamento» a la luz de posteriores revelaciones e interpretaciones. Ninguno de los credos hace mención de adherencia explícita a la verdad literal del Génesis. Si bien pienso que es muy posible que Dios pudiera crear el mundo en seis días —de hecho, podría crear infinitos mundos en un instante— parece que hay aplastantes pruebas científicas que demuestran que no fue así. No tengo ningún problema en admitir esto. Que yo sepa, tampoco lo tiene (en la actualidad) la Iglesia ni la mayoría de católicos. Nada de esto tiene que ver con la cuestión de la existencia de Dios, ni con la total dependencia de la existencia de las cosas de Dios. Como hemos visto, Dios seguiría existiendo como Creador de todas las cosas aunque no hubiera un principio, y mucho menos un principio como el que se describe en una interpretación literal del Génesis. Tomás de Aquino estaría de acuerdo.

La situación es muy diferente en lo que respecta al misterio de la concepción de Cristo. La creencia en la concepción virginal de Cristo es (tal como yo lo entiendo) un asunto del que se exige asentimiento a los católicos. Se menciona en los credos y hace mucho tiempo que es un artículo de fe cristiana. No hay nada imposible para Dios en un nacimiento virginal de su Hijo. La idea de que Dios pueda crear el mundo y todo lo que hay en él y no pueda crear una pizca de esperma dentro del útero de María sin necesidad de un intermediario humano (si esto es lo que hizo) parece increíble. Es de suponer que quienes niegan el nacimiento virginal de Cristo no están diciendo que Dios no pudiera hacer tal cosa, sino que lo que afirman es que Dios no quiso hacerlo, o no lo hizo. ¿Cómo pueden saber algo así? ¿Cómo pueden saber lo que hizo o no hizo Dios? Sobre la cuestión referente a lo que Dios ha hecho o no, es

más probable que el veredicto de las Sagradas Escrituras y de la Iglesia, inspiradas por el Espíritu Santo, sea más de fiar que una corazonada o sospecha individual. Así, quienes niegan el nacimiento virginal o bien niegan el poder de Dios o niegan la inspiración y la veracidad de la Biblia y de la Iglesia. Naturalmente, pueden negar estas cosas y ser cristianos, al menos en un sentido ortodoxo o histórico.

Puede que quienes niegan el misterio de la concepción de Cristo lo hagan en base a que un nacimiento virginal no es algo muy probable. Pero ¿por qué nuestra comprensión de las acciones de Dios, o de la encarnación de Cristo, tiene que estar basada en lo que sea más probable? Cabe esperar exactamente lo contrario. No es muy probable que Dios hiciera lo más probable, lo más esperado. El mensaje cristiano es el de un Dios que se comporta del modo en que menos se espera. Negar la maternidad virginal de María por este motivo sugiere tener dudas en lo que respecta a todo el mensaje cristiano. ¿Cómo entender que Jesús sea Hijo de Dios si no creemos en el misterio de su concepción? ¿Estamos diciendo que la Virgen María no era virgen cuando nació su hijo, aunque no fuera necesario un compañero masculino para la concepción de Jesús? ¿Qué idea más rara! ¿Qué base bíblica o tradicional tenemos para creer algo así? ¿O lo que queremos afirmar en realidad es que Jesús tuvo un padre humano? De ser así, ¿en qué sentido fue Hijo de Dios? Por no hablar de Dios encarnado. Para el cristianismo, Jesús no fue tan solo una buena persona que, quizá, fue adoptado por Dios debido a la bondad de Dios y a su proximidad (la herejía del adopcionismo). Jesús siempre fue Dios, desde el momento de su concepción. Parece que rechazar su nacimiento virginal implica el rechazo del cristianismo en su totalidad.

No tengo absolutamente ningún problema en creer en las doctrinas del nacimiento virginal, ni de la Inmaculada Concepción, ni de la Asunción de la Virgen María al cielo. Estas verdades me parecen espiritualmente maravillosas. Es justamente lo que uno debería esperar de Dios si fuese a convertirse en hombre, y si la Virgen María fuese a ser prototipo de la humanidad redimida, libre de todo pecado. Como quiera que, por ejemplo, las doctrinas del nacimiento virginal y de la asunción conciernen a la Virgen María, creo que en cierto sentido podemos saber lo que significan, o al menos lo que niegan. Si Dios se convirtió en hombre a través de la Virgen María, la doctrina del nacimiento virginal declara que María concibió y dio a luz a Jesús mediante el Espíritu Santo, a la vez que siguió siendo virgen. ¿Qué otra cosa podría esperarse de la Madre del Hijo de Dios? Y la doctrina de la asunción manifiesta que la Virgen María, que como recipiente del Hijo de Dios estaba libre de todo pecado desde su nacimiento (inmaculada concepción), fue ascendida físicamente a los cielos como lo seremos todos cuando por fin estemos libres de todo pecado. El cristianismo católico no es un dualismo, no odia el cuerpo y contempla el éxito final en términos corpóreos. En tanto que personas, somos cuerpo y alma; y acabaremos siendo lo que la creación y lo que nosotros estemos destinados a ser. La Virgen María, libre de todo pecado, ya ha tenido que alcanzar esa meta. Su asunción física es, de nuevo, lo que debíamos esperar.

De modo que estas doctrinas, en la medida en que versan sobre la Virgen María, son perfectamente comprensibles. Y dado que tratan de las acciones de Dios, son perfectamente posibles. No son contradictorias. Aunque no podemos decir nada más toda vez que tratan de Dios en sí.

Sabemos lo que podemos decir sinceramente sobre Dios, pero no sabemos lo que estamos diciendo mientras lo decimos. Son misterios. Sabemos que Dios se hizo hombre y que la Virgen María, libre de todo pecado, fue ascendida al cielo, como lo seremos todos al final de los tiempos. Pero no sabemos lo que estamos diciendo sobre Dios en sí cuando decimos estas cosas.

¡Misterios maravillosos! Creo que el misterio realza la riqueza espiritual; misterio dentro de un marco de racionalidad. Tales doctrinas como el nacimiento virginal y la ascensión, junto con la inmaculada concepción y todo el papel de la Virgen María solo hacen que el catolicismo me parezca más convincente. Pero nunca podría haber llegado a saber todo esto sin la Iglesia. *Credo ut intelligam*.²²

¡Los nacimientos virginales no son algo muy común, desde luego! Pero tampoco lo es la encarnación de Dios, ni la resurrección. Curiosamente, había en el sondeo un apoyo abrumador entre los sacerdotes a la resurrección (aunque me gustaría saber lo que algunos entienden por «resurrección»). Esto sugiere que al menos en algunos casos los clérigos prefieren remitir sus creencias (como

²² «Creo para poder entender.» Véase el *Proslogion* de san Anselmo, *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 87. Es interesante reflejar que si se adopta (con ciertos enfoques budistas) una perspectiva holística, y se ve todo como interconectado, es de suponer que de ahí se derive que para entender cualquier cosa por completo también se tendrá que entender todo lo demás. Parece que si existe Dios sin saberlo o al menos sin creer en Dios, no se podría entender por completo (quizá correctamente) nada más. Al menos, si Dios existe, no podría empezar a entender una piedra, un gato o la estructura de la materia por completo sin creer que Dios existe. De esto se deriva que no es posible separar una perspectiva de fe (y marginarla) de «hacer ciencia» o cualquier otra cosa. Hay una perspectiva de fe más verdadera (si existe Dios), o más cercana a la verdad, en todas las cosas.

diría David Hume) a las pruebas. Las pruebas a favor de la resurrección son abrumadoras (creo yo). Que yo sepa, aparte de la doctrina de la Iglesia, no hay ninguna prueba independiente que demuestre el nacimiento virginal.

Pero, ¿es este el modo correcto de vivir la fe religiosa? ¿Por qué no considerar pruebas abrumadoras la doctrina de la Iglesia sobre semejantes cuestiones? Si una enseñanza pertenece a la doctrina de una Iglesia de la que se ha elegido ser miembro (o que por cualquier otra razón uno tenga intención de adherirse a ella), ¿no es correcto sostener como verdad una creencia hasta que haya pruebas convincentes en su contra? (Resulta interesante observar que el Dalai Lama ha dicho lo mismo acerca de adherirse a las creencias budistas a la luz de las pruebas científicas en su contra). Si Dios puede hacer algo (a saber, que no sea contradictorio) y la Iglesia a la que una persona piensa unirse y la tradición dicen que lo ha hecho, entonces no tengo ningún problema en creer la verdad literal de ello con tal de que no haya pruebas aplastantes convincentes en contra. Me sorprende que haya personas en la Iglesia que tengan problemas al respecto.

Curiosamente, tal vez sea esta actitud de los sacerdotes que prefieren remitir sus creencias a las pruebas la responsable del distanciamiento de los jóvenes de las iglesias. Puede que abandonar lo milagroso en religión en favor de aquello que parece científicamente garantizado, no sea solo teológica y filosóficamente sospechoso, sino también insensible al anhelo de magia y misterio de tantos jóvenes; además de una estrategia evangélica muy poco aconsejable. Si observamos el movimiento New Age, o las creencias de, digamos, quienes acuden a los centros espirituales de Glastonbury o California, fácilmente encontramos creencias tan extraordinarias como la del nacimiento virginal.

· Cuando profesaba el budismo en una de las tradiciones tibetanas y la gente me preguntaba qué era lo que yo creía, tenía la costumbre de contestar «¡No creeríais lo que yo creo!» San Agustín lo ha expresado muy bien:²³

Sin embargo, desde esta época empecé ya a dar preferencia a la doctrina católica, porque me parecía que aquí se mandaba con más modestia, y de ningún modo falazmente, creer lo que no se demostraba —fuese porque, aunque existiesen las pruebas, no había sujeto capaz de ellas; fuese porque no existiesen—, que no allí, en donde se despreciaba la fe y se prometía con temeraria arrogancia la ciencia y luego se obligaba a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podían demostrar. Después, con mano blandísima y misericordiosísima, comenzaste, Señor, a tratar y componer poco a poco mi corazón y me persuadiste (...)

Las librerías New Age están llenas de libros, en los que al parecer creen miles de personas, que detallan cosas mucho más increíbles que un nacimiento virginal. Los sacerdotes que abandonan las creencias tradicionales a favor de lo que parece estar científicamente más garantizado no solo ridiculizan el cristianismo tradicional y la naturaleza de la creencia religiosa, sino que además niegan exactamente la espiritualidad y la sensación de misterio que la gente anda buscando. Desde luego, si la religión es cierta es extraordinaria. Claro que se trata de un profundo misterio. La moda actual en algunos círculos de rendir culto a la «Diosa» debería ser muy receptiva y simpatizar con la magia y el milagro de la Virgen María.

²³ San Agustín, *Confesiones*, pp. 116-117

Es una pena que algunos sacerdotes se dirijan en la dirección opuesta. Incluso su filosofía, su razonamiento, es equivocado. Más misterios, más milagros, cuando son considerados misterios y milagros perfectamente razonables, es (sugiero) el modo de atraer de vuelta a la fe cristiana a tantos jóvenes que en la actualidad buscan en las librerías New Age y budistas.

Un argumento a favor de la existencia del infierno y del purgatorio

Es esta una cuestión que se planteó en una de las reuniones del RICA.

Me explican que hay una referencia bíblica que dice que en Cristo, uno está totalmente separado de los propios pecados. De ser así, entonces ¿por qué no puede ser salvado incluso Hitler, por ejemplo?

a. Supongamos a Hitler = H, y los pecados de Hitler = p. Luego Hitler + pecados = Hp. Hitler menos pecados = $H - p$. Archibald + pecados = Ap; y así sucesivamente.

b. En Cristo Ap se vuelve $A - p$. Pero entre los pecados de Hitler se incluían ideologías y actos que, cabe argüir, pasaron a integrarse en la identidad de Hitler. De este modo no podrá decirse de Hitler, $H - p$. Si se separa a Hitler de sus pecados ya no tendríamos a Hitler. Correspondería eliminar a Hitler. El ser restante, «cuasiHitler» sin pecados, sería una nueva creación sin justificación alguna para existir. Así, no habría cuasiHitler. Por tanto, o bien (a) Hitler se queda con sus pecados o (b) es eliminado. Si (a), entonces como el pecado es incompatible con Dios, y la ausencia de Dios es el infierno, Hitler debe

estar en el infierno. Si (b), su eliminación parece incompatible con la justicia. Cabe argüir que para una persona tan malvada como Hitler (o cualquiera sea el ejemplo que se desee utilizar), sería injusto dejar simplemente de existir. Es de suponer que Hitler no creía en Dios. Es probable que siempre hubiese esperado dejar de existir al morir. No podía esperar un cielo ario (seguro que no). De esto parece derivarse que debe existir el infierno para quienes se han identificado tanto con sus pecados que la separación de los mismos no es lógicamente posible con la identidad permanente de la persona involucrada.

La condenación nos pilla desprevenidos. Se compone de las pequeñas pero constantes negaciones que hacemos de Dios en nuestra vida diaria. Apenas nos fijamos en ellas porque no parecen importantes. Pero sin embargo son elecciones que hacemos con total libertad. Creo que también los budistas estarían de acuerdo en ello. El cristianismo requiere (por utilizar una expresión que Richard Gombrich aplicó al budismo) «responsabilidad total en teoría y en la práctica». Optamos libremente por el infierno. Escogemos la condenación eterna. Nadie nos envía a ella. Allí donde budistas y cristianos difieren es singularmente en lo que significa tener una sola vida. ¿Cuántas oportunidades quieres (siendo la persona que eres)? El infierno es la ausencia de Dios, elegido libremente por quienes prefieren vivir sin Él; quienes prefieren vivir sin la bondad perfecta, fuente de todo bien y felicidad. ¿Cuántas oportunidades puede una persona llegar a tener? ¿Y cuándo esa persona muera? Entonces, ¿cuántas más oportunidades debería tener?

Cristo permanece recibiéndonos hasta el final (a nosotros, a vosotros y a mí) con los brazos abiertos. Como dice

santa Catalina de Génova, el que está «destinado» a ir al infierno se lanza a él voluntariamente. Nadie le envía al infierno. Dios no quiere que nadie le niegue, a Él, fuente de toda felicidad, ni jamás ha deseado que acaben en un estado semejante. Puesto que todos gravitamos hacia el lugar que hemos elegido como nuestro, como el lugar natural en el que estar. Uno de mis amigos budistas ha mostrado estupefacción ante este hecho. ¿Seguro que nadie quiere ir al infierno? Pero el infierno es por definición allí donde no hay Dios. Quienes odian inmensamente a Dios (y hay formas de odiarlo sin que uno se dé siempre cuenta) quieren estar allí donde Dios esté ausente. Quieren el infierno. Quieren estar allí donde les lleva su naturaleza.²⁴

No sabemos a ciencia cierta quiénes acabarán en el infierno. Pero lo que sí sabemos es que habrán sido ellos los que lo habrán elegido así. El infierno, dice Jean Paul Sartre, son los demás. Está equivocado. El infierno es la ausencia de Dios. En Dios, el amor son los demás.

c. Pero, ¿qué implica haber llegado a identificarse tanto con el pecado que deja de ser lógicamente posible la separación y la identidad permanente de la persona involucrada? ¿Cuántos pecados deben cometerse para alcan-

²⁴ En realidad, como hemos visto, en uno de los salmos leemos que no hay lugar sin Dios. Pero supongo que el infierno es allí donde no hay Dios para quienes allí se encuentran. Véase *El gran divorcio* de C. S. Lewis para leer un maravilloso relato ficticio sobre cómo podría ser que los moradores del infierno pudiesen elegir voluntariamente el infierno. El infierno, sin Dios, es una ciudad de los suburbios aburridísima, gris y lluviosa. Hay incluso obispos (liberales, por supuesto), con sociedades teológicas. Una vez al año se permite a los habitantes del infierno hacer un viaje en autocar al cielo. Pueden quedarse si así lo desean. Nadie les obliga a regresar al infierno. Pero (en la mayoría de los casos) el cielo no está a la altura de sus expectativas. No tiene lo que quieren. En el infierno saben dónde están. El infierno les gusta. Lo eligieron ellos.

zar ese estado? Cabe argüir que no es esta una cuestión de blanco o negro. Es más bien un continuo. A medida que una persona va pecando cada vez más, o de cierta forma, sin arrepentirse y sin recurrir a Dios en busca de perdón, acaba poco a poco por identificarse con sus pecados hasta que la identificación alcanza el estado en el que un cambio total deja de ser lógicamente compatible con la identidad personal. Es en ese estado donde está el infierno. Pero para quien no haya alcanzado semejante estado, todavía es posible la separación de la persona de sus pecados. ¿Qué queda? La persona sin sus pecados puede haberse quedado tan falta de contenido llegados a ese punto que la perfección del cielo —donde todo es bueno— resulte imposible de alcanzar. No son más que un espectro. Hemos perdido tantas cosas, quizá incluso la persona. La persona necesita transformarse, necesita reconstruirse. La persona necesita un curso de ejercicios espirituales y vitaminas, aunque los ejercicios no sean muy divertidos y las vitaminas tengan un gusto horrible. De modo que allí, las necesidades deben ser una etapa de desarrollo entre el cielo y el infierno.

De ahí el purgatorio.

¿Es satanás verdaderamente malvado?

Se ha sugerido que he leído *El paraíso perdido* de Milton. En realidad, creo que lo hice hace muchos años. En él, Satanás, el Diablo, es visto a veces como una especie de antihéroe, haciendo heroicamente frente a Dios. De vez en cuando, la gente siente lástima de Satanás. Fue creado por

Dios, quien siempre tuvo que saber que acabaría por oponerse a Él y por precipitar su caída. ¿Por qué, sabiendo lo que pasaría, Dios lo hizo de ese modo? Después de todo, Satanás solo estaba siendo fiel a su propia naturaleza.

No tengo ni la más remota idea. Pero imagino que una persona tiene que tener claras las reglas básicas teológicas para enfrentarse a semejante debate. Pese a la percepción general, Satanás no es cierta clase de anti Dios; un ser que le corresponda a escala negativa, siendo Dios a escala positiva. Tal punto de vista puede ser el de los dualismos, como el maniqueísmo y algunas formas de zoroastrismos. Pero no es esta la creencia cristiana. Ni puede ser compatible con Dios como respuesta a la pregunta: «¿Por qué hay algo y no nada?» Dios es la condición necesaria para que haya algo en absoluto. No hay rival. No puede haber una competición entre dos candidatos alternativos. De modo que Dios no solo es un ser muy, muy poderoso y muy, muy bondadoso, que lucha contra Satanás, un ser muy, muy poderoso (aunque quizá no tanto como Dios) y muy, muy malvado.

No creo que el diablo estuviera siendo fiel a su propia naturaleza. Como sucede con todas las cosas, la naturaleza creada del diablo era buena. Según el mito, Satanás deseó usurpar el lugar de Dios. Eso es absurdo. Es incluso una ridiculez lógica. Ninguna cosa creada podría usurpar el lugar de su Creador. Es, por utilizar una expresión del filósofo Gilbert Ryle, un «error categorial» cósmico. El creador y lo creado son órdenes del ser completamente diferentes. No están en secuencia continua. ¿Cómo podría algo usurpar la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo y no nada?»? La razón por la que el diablo es prototipo del mal, y su caída prototipo de la caída, es que de un modo

u otro toda maldad acaba por reducirse a una arrogancia desmedida; el orgullo que colocaría en el trono de Dios a algunos seres creados. La maldad del Diablo radica en su intento de ser lo que no puede ser. Toda maldad está así basada en lo absurdo. Y no es posible que Satanás pudiera ser en su orgullo fiel a su propia naturaleza. Más bien al contrario. La caída de Satanás residió en no ser fiel a su naturaleza. Satanás es un ser creado que tomó la decisión equivocada, eligió lo absurdo.

Como en el *Inferno* de Dante, Satanás ha caído lo más lejos de Dios que era posible caer. Estar lo más alejado posible de la Bondad es ser muy, muy malvado. No solo es muy, muy malvado por su elección original, sino también debido a su permanente actividad. No tiene que ser muy divertido encontrarse con Satanás. Todo lo que sabemos más inmoral, peor, más horrible, inquietante, más ajeno a la mayoría de nosotros no constituye más que una ligera participación en la naturaleza del Diablo, una participación en esa ridiculez primigenia, ese orgullo primigenio.

No es ningún héroe que se alce contra Dios. Eso es absurdo, ridículo.

Naturalmente, en cierto sentido podemos llegar a sentir pena del Diablo. Puede que incluso sea bueno hacerlo. Pero eso no va a ayudar en nada. Sentir lástima por quienes sufren —y ciertamente, como arquetipo de la ridiculez, el Diablo debe sufrir— es de por sí virtuoso. Pero la virtud pertenece a la naturaleza de Dios. Es la antítesis del Diablo. La pena que los lectores de Milton sienten por Lucifer quemaría al Diablo mucho más que todos los fuegos del infierno. La presencia allí de la Bondad es totalmente insoportable. El Diablo no desea vuestro dolor.

Sobre prácticas anticonceptivas

Si la Iglesia afirma que los métodos anticonceptivos son intrínsecamente malos, y yo afirmo, «bueno, no sé, puedo imaginar una situación en que utilizar métodos anticonceptivos parezca lo más adecuado». ¿Qué estoy diciendo en realidad? Existen algunos casos en los que podemos llegar a saber, a través de la propia razón, que ciertas cosas son buenas o malas (intrínsecamente buenas, intrínsecamente malas, aunque no todo el mundo sea capaz de verlo). ¿Pero se aplica esto a todas las cosas intrínsecamente buenas o malas? Lo dudo mucho.

Al escoger seguir a una Iglesia determinada, la persona también elige seguirla en las declaraciones que esta haga con respecto a lo que sea intrínsecamente correcto o incorrecto en los casos en que no pueda saberlo por la propia razón.

Como muchas personas en la Iglesia consideran los métodos anticonceptivos (y la homosexualidad, de hecho) áreas especialmente problemáticas para el catolicismo, debería ser obvio que estas cuestiones no pueden ser factores decisivos para decidir ser o no miembro de una Iglesia. ¿Qué hacer? He abogado a favor del cristianismo y afirmado que necesito un buen argumento para no unirme a la Iglesia católica. ¿Es la actitud de la Iglesia hacia los métodos anticonceptivos y la homosexualidad ese buen argumento? No para mí. Incluso si estuviera convencido de que la Iglesia católica se equivoca en estas cuestiones, no pasaría por encima de los otros factores que me han convencido de convertirme al catolicismo.

Pero no tengo el convencimiento de que la Iglesia católica esté equivocada en su creencia de que los métodos anticonceptivos y la homosexualidad sean pecaminosos. Estos

capítulos son complicados para la Iglesia ya que están en total desacuerdo con las ideas modernas. Esto, por sí solo, no ocasionaría ningún problema a la Iglesia. Pero debe alertarnos del modo en que la Iglesia católica acostumbra a abordar aquellos temas cuyas premisas son diferentes a las de los no católicos. El filósofo David Hume enunció a finales del siglo XVIII la premisa subyacente a la discusión mucho más moderna en filosofía moral: «No puedes deducir un ‘debe ser’ de un ‘es’». Es decir, el hecho de que las cosas sean de un cierto modo no implica de por sí ninguna receta de cómo deberían ser. Las repercusiones de esto son muy amplias. Significa que temas de, digamos, física, química, biología o sobre la naturaleza y estructura del universo —relacionadas con cómo son— no pueden por sí mismas conllevar conclusiones morales; cómo deben ser las cosas o cómo debemos comportarnos. No hizo falta más que un paso para que algunos filósofos llegaran a la conclusión de que los temas morales dependen de la ideología personal, de las preferencias personales, o (me atrevo a decir) de las sensaciones y sentimientos personales. Pero las cuestiones concernientes a cómo las cosas son, guardan relación con la esfera de lo científicamente observable. Uno es privado. El otro es público. Y nunca se encontrarán. La moral es un asunto privado. La moral sexual tiene que ver con lo que sucede en privado. Es, de este modo, una cuestión de preferencias privadas, de sensaciones, de nuestra conciencia privada. Y nuestra conciencia, sostienen tantas personas hoy en día, tiene que verse libre de interferencias religiosas.

Puede que Hume tuviera razón. Pero su punto de vista es muy distinto al de, digamos, los pensadores griegos o medievales. Y es muy diferente de la orientación de la Iglesia católica, que recurre a los modelos intelectuales clásicos

y medievales. Encontramos aquí que se da comúnmente por supuesto que el mundo —todo lo que hay a modo de ser creado— es teleológico. Es decir, el mundo no es una cuestión de datos neutrales. La existencia misma del mundo, y de cuanto hay en él, está polarizada hacia un fin, la consecución del cual es algo bueno. O, en otras palabras, el mundo tiene una finalidad. El mundo es la creación de un Dios bondadoso y, a la luz de esto, todo lo que existe se mueve hacia una meta que es la de Dios y, en consecuencia, buena por definición. De modo que el «cómo las cosas son» y el «cómo deberían ser» están vinculados de modo inextricable. Naturalmente, la moral pertenece a la esfera del «deber ser». Así que en este sentido la moral está inseparablemente vinculada a lo público, a la naturaleza misma del universo en sí. No se trata de las propias sensaciones privadas, o de la conciencia, entendidas como un asunto personal. No es algo subjetivo. Existe el bien y el mal objetivos. El bien y el mal tienen origen divino, ya que están relacionados con los propósitos de Dios, el propósito de la creación. Y, tal y como hemos visto con el dogma religioso, no podemos llegar a conocer un bien y un mal objetivos a través de la experiencia privada. Le pertenece, en última instancia, a una Iglesia autorizada. No se trata, en absoluto, de un asunto de conciencia privada. Y no es una cuestión de ser responsable del propio comportamiento, ni de que lo que uno haga en privado sea asunto suyo.

De aquí se desprende que el modo en que la Iglesia católica aborda estas cuestiones está en desacuerdo con el mundo moderno. Por razones obvias, nadie va a convencer a la Iglesia de que en esto está equivocada, de que debería estar en sintonía con el mundo moderno. Lo cual simplemente conduce a que alguien plantee el interrogran-

te y objete en última instancia que seguir a la Iglesia es aun así un asunto privado, por lo que la Iglesia no tiene ningún derecho a legislar en temas de moral sexual. Por lo que respecta a la Iglesia la creación tiene una finalidad; el propósito de la Iglesia es dar a conocer esa finalidad y lo que de ella se deriva. Precisamente, la Iglesia faltaría a su propósito si no legislara sobre moral sexual.

Todo esto significa que al preguntar sobre la moralidad de alguna cosa en particular, es apropiado preguntar también cuál es su propósito a la luz del plan último de Dios. ¿Cómo se aplica esto a la moral sexual? Por lo que respecta a la Iglesia, parece claro que la finalidad de la actividad sexual es ante todo la reproducción de la especie, así como el enriquecimiento del amor y el apoyo mutuo de los cónyuges. Cabe señalar que en esto los católicos se hallan en perfecta consonancia con los budistas. Se dice que el Dalai Lama reprendió a un grupo de homosexuales que fueron a visitarle refiriéndose a la finalidad del sexo, que no era otra que la reproducción. Para los católicos este fin es tal para que se cumplan los deseos de Dios de que los seres humanos lo conozcamos, lo amemos y vivamos por siempre en unión con Él. Este es el objetivo de la creación. La reproducción debe tener lugar en el marco de la unidad social que proporcionará, de estar correctamente ordenada, la configuración óptima para que pueda cumplirse el plan de Dios. Eso es la familia, en matrimonio según el modelo indicado por Dios, en el que los niños son educados de modo que lleguen a conocer y aceptar el modelo de Dios tal y como revela la doctrina católica, y disfrutar así de la estructura sacramental de la Iglesia. La familia es una pequeña sociedad en la que alimentar el cuidado a los demás, la tolerancia, la comprensión y el

perdón, en otras palabras, en la que cultivar el amor. De tal manera, el punto de vista católico es que el matrimonio ordenado rectamente es de por sí un sacramento en el que los cónyuges pueden encontrar a Dios, ya que Dios es la verdadera naturaleza del Amor, y el cristianismo se centra en la comunidad de los fieles ante Dios.

De manera inequívoca, en este marco no cabe el sexo fuera del matrimonio, ni la homosexualidad, ni cualquier actividad sexual que se lleve a la práctica con cualquier otra finalidad como objetivo principal. El hecho de que el sexo también resulte placentero y cree lazos afectivos no implica que sea conveniente mantener relaciones sexuales solo por diversión. Con regularidad descubrimos que el catolicismo no concede prioridad a las sensaciones —experiencias— en sí mismas. El matrimonio es un sacramento con un fin divino. Por consiguiente, está mal utilizar métodos anticonceptivos porque estos se basan en presuposiciones distintas a las de la teleología de la creación. El sexo tiene una finalidad y la moral sexual se da dentro de ese marco.

No afirmo con esto que la Iglesia tenga razón en lo referente a esta cuestión (aunque así lo creo en calidad de católico). Solo deseo explicar de forma resumida los presupuestos sobre los que opera la Iglesia y, por tanto, por qué extrae las conclusiones a las que llega.

La Iglesia ha dicho que el uso de métodos anticonceptivos y la homosexualidad están mal. Algunos católicos se pronuncian a favor de los llamados métodos anticonceptivos «naturales», que se basan en los días del ciclo menstrual durante los que una mujer no es fértil de forma natural. Hace poco la Iglesia ha expresado cierta cautela teológica. Está bien mantener relaciones sexuales en los días de infertilidad natural, pero empieza a ser un dilema

moral si se hace con «mentalidad anticonceptiva». Es decir, si el coito se realiza solo cuando la mujer no es fértil con el objetivo principal de evitar quedarse embarazada, esto empieza a parecerse demasiado a mantener relaciones sexuales sin la finalidad propia del acto sexual.

¿Quién soy yo para decir todo esto? Naturalmente que, como filósofo, puedo intentar pensar casos en los que la Iglesia tuviera que aceptar los métodos anticonceptivos como mal menor (aunque esto no es fácil con respecto a la homosexualidad). Son precisamente estos el tipo de temas discutidos en las clases de filosofía moral. La Iglesia es muy consciente de ellos. Pero por cuestiones prácticas, creo que lo único que puedo decir es que en la medida en que persevere la postura de la Iglesia sobre estas cuestiones, los casos individuales que planteen un dilema moral tendrán que ser objeto de asistencia pastoral entre el creyente y su sacerdote. Los curas están capacitados para ser comprensivos y útiles. Sigo pensando que estaría fuera de mí si decidiera no ser católico solo por este tipo de cuestiones.²⁵

²⁵ El tema del aborto es distinto. No me parece que sea una cuestión de ética sexual. Es cuestión de vida y muerte, y por tanto la moral se supedita al «asesinato». Para un católico tradicional es una cuestión de la santidad de la vida. También los budistas sostienen en (casi) todos los casos que el aborto está mal. Mi postura no ha cambiado desde que dejé de ser budista. Como sucede con todas las cuestiones morales, se puede pensar un contraejemplo en el que nos veamos forzados a aprobar el aborto como el mal menor. Pero esa no es la cuestión. Debería estar claro, por la argumentación de arriba, que un católico no puede abordar la cuestión del aborto en términos de los derechos de la mujer a escoger, o a hacer lo que quiera con su propio cuerpo. Este individualismo es contrario a la aproximación católica tradicional a las cuestiones éticas (pero si se desea saber más sobre opiniones alternativas —y, creo yo, confusas— en el catolicismo norteamericano moderno, véase M. Dillon, *Catholic Identity: Balancing Reasons, Faith, and Power*, Oxford University Press, Oxford, 1999).

Es menester señalar otro punto adicional en lo que respecta a temas como la anticoncepción. Los no cristianos acostumbran a presuponer que los cristianos pasan buena parte de su tiempo intentando ser «más papistas que el Papa» o martirizados por la culpa debido a sus fallos morales. No hay duda de que algunos sí lo hacen. Pero la Iglesia es una Iglesia de pecadores, pecadores que tienen ante sí un ideal de santidad que saben imposible de alcanzar sin la gracia de Dios, y muy poco probable de conseguir en esta vida. Las personas perfectas no necesitan la Iglesia. Según mi experiencia personal, todos estamos sujetos al fracaso moral. Y tomamos la decisión de volverlo a intentar. Volvemos a fracasar de nuevo. Tal como somos, el pecado parece ser nuestro estado natural. De tal manera que si no está bien utilizar métodos anticonceptivos, y aun así hay parejas que siguen usándolos, no por ello son estas más pecadoras que las demás. Pero parece claro que, como sostiene la doctrina de la Iglesia, siguen siendo pecadores. La misericordia de Dios no puede recibirse si la persona no acepta que lo que hace está mal. La cuestión se vuelve mucho más problemática cuando la pareja no se considera

Al contrario, deberíamos preguntarnos para qué sirve la vida y, por tanto, para qué sirve la vida del feto, del nuevo ser humano. Esta vida no es algo neutral. Existe con un fin, un fin divino. También es inocente de toda culpa de interferencia imperdonable en el bienestar de la sociedad (esto puede tomarse como justificar la pena de muerte para, digamos, un asesino en masa). De modo que no puede estar bien acabar con la vida del feto. No tiene nada que ver con «el derecho a elegir». Es más, partiendo de lo que he argumentado antes, no hay derechos sin deberes. Si una mujer tiene derecho a elegir, solo puede ser a expensas de que un deber no interfiera en el fin divino, o en no matar al inocente. Me parece que se dan muchos malentendidos con la postura de la Iglesia católica sobre el aborto, resultado de no llegar a comprender la inherente dirección teleológica de las enseñanzas éticas de la Iglesia católica.

pecadora porque el uso o no de métodos anticonceptivos (u otras cuestiones de moral sexual) pertenece a la conciencia individual de cada uno.

El catolicismo es una religión holística. Las cosas se relacionan entre sí. Y la polarización del todo se ejerce hacia Dios y lejos de sentimientos personales. Todo fluye del Otro, no del Yo. Como hemos visto, decir que estas cuestiones pertenecen a la esfera de la conciencia subjetiva, y por tanto de la experiencia privada de cada uno, es ir en contra de toda orientación católica respecto a estos temas. Los católicos sí hablan sobre la conciencia y, de hecho, sobre la centralidad de la conciencia. Pero el término «conciencia» tiene un significado muy diferente en teología católica a como se utiliza normalmente y a como lo he estado utilizando aquí. Para los católicos, nuestras conciencias guardan relación con las facultades de origen divino que nos permiten discernir la verdad moral objetiva y aplicarla en casos concretos. Uno de los documentos del Concilio Vaticano Segundo lo expresa del siguiente modo:²⁶

En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado (cf. Rm 2, 14-16).

²⁶ Citado por Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor*; texto en J. Wilkins (ed.), *Understanding Veritatis Splendor: The Encyclical Letter of John Paul II on the Church's Moral Teaching*, SPCK, Londres, 1994, p. 129.

Así, la conciencia no es una cuestión privada o subjetiva. En nuestros corazones sabemos objetivamente lo que está bien y lo que está mal. Como, mediante la inspiración del Espíritu Santo, la Iglesia también declara objetividad moral, nuestra conciencia no debe diferir de la doctrina de la Iglesia. Allí donde se suceden las diferencias, o hemos interpretado mal (cosa bastante probable) lo que nos está diciendo nuestra conciencia, o la Iglesia ha malinterpretado la inspiración del Espíritu Santo. Esto último es poco probable (para un católico). De modo que la Iglesia está ahí para ayudar al católico a discernir aquello que su conciencia le está diciendo.²⁷ Nuestros corazones, nuestras conciencias y la Iglesia coinciden en la verdad objetiva. Como dice el Papa Juan Pablo II:²⁸

El juicio de la conciencia no establece la ley, sino que afirma la autoridad de la ley natural... La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien realizado y del mal cometido; si el hombre comete el mal, el justo juicio de su conciencia es en él testigo de la verdad universal del bien, así como de la malicia de su decisión particular. Pero el veredicto de la conciencia queda en el hombre incluso como un signo de esperanza y de misericordia. Mientras demuestra el mal cometido, recuerda también el perdón que se ha de pedir, el bien que hay que practicar y las virtudes que se han de cultivar siempre, con la gracia de Dios.

²⁷ Ibid., p. 136.

²⁸ En *Veritatis Splendor*; Ibid., p. 133.

No es que los católicos sostengan la misma opinión que otra gente, lo que pasa es que además afirman que Dios existe, sostienen enseñanzas concernientes a Jesucristo, y entre otras cosas, resulta que no aprueban los métodos anticonceptivos. Todos los elementos que conforman las enseñanzas y la vida católica están interrelacionados. Esto significa que los católicos ven el mundo de forma muy diferente a como lo ven los no católicos. Aducir ver el mundo de este modo y todavía tratar cuestiones como la anticoncepción como un asunto de la conciencia individual y privada de cada uno, es crear una incoherencia, una incongruencia, en un holismo cuidadosamente equilibrado. Supondría adoptar una orientación reñida con la del catolicismo, porque se sustenta en presupuestos fundamentalmente divergentes.

Creo que si se da el caso de que una pareja católica utiliza métodos anticonceptivos, lo mejor es que busquen la atención pastoral de su sacerdote. Es posible ser absoluta y completamente misericordioso y solidario en un marco de bien y mal objetivo. También es posible ser absoluta y completamente indulgente cuando se expresa arrepentimiento. Una y otra vez. Dios lo hace continuamente.

¿Deseo que el tratamiento que el catolicismo concede a los métodos anticonceptivos fuera diferente, más liberal? Con certeza que facilitaría la vida. Pero, por otra parte, no hay ninguna razón por la que la vida deba ser más fácil. ¿Espero que cambie de opinión? Solo si es lo que Dios quiere. ¿Cómo podemos saber lo que quiere Dios? La Iglesia nos lo explica. ¿Cambia Dios de parecer? No. ¿Acaba la Iglesia a veces por discernir las intenciones de Dios con mayor claridad? Sí. ¿Es probable que en algún momento del futuro la Iglesia llegue a discernir las intenciones de Dios

sobre estas cuestiones de tal modo que acabe por permitir la utilización de métodos anticonceptivos bajo ciertas circunstancias (digamos, dentro de una relación de pareja estable y casada y utilizando solo métodos «naturales»)? Es posible. De ser así, ¿cuándo ocurrirá esto?

¡Solo Dios lo sabe!

Sobre la presencia del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía

Parece evidente que cuando Jesús dijo: «Haced esto en conmemoración mía», no estaba pidiendo que sus seguidores emprendieran cierto tipo de representación que recordara con regularidad algo que pasó hace mucho tiempo, y a alguien que se fue hace también mucho. ¿De qué valdría esto desde un punto de vista teológico? ¿Para recordar a una persona muerta y bien muerta, como si de cierto tipo de aniversario se tratase? En una imagen maravillosa, mágica, el sociólogo estadounidense católico Andrew Greeley nos dice que en la Eucaristía «Dios se encuentra entre nosotros en una comida familiar».²⁹ Creo realmente que esto es así. Y existe una gran diferencia entre que Dios esté entre nosotros y recordar cuando Dios estuvo entre nosotros (o entre nuestros ancestros). Una diferencia colosal. Incluso quienes no creen en la verdadera presencia de Cristo en el pan y el vino, seguramente desearían poder hacerlo. La persona que cree que Dios está en el banquete —y que el banquete es Dios— lo ve todo de forma muy, muy diferente. Todo el mundo se transforma por arte de magia. El milagro, lo sagrado, está entre noso-

²⁹ Greeley, *The Catholic Imagination*, p. 78.

tros. La historia es el presente. ¿No es este el misterio y la magia —entregada de manera palpable, presente de forma creíble— que anhelábamos?

Sin duda, el «recuerdo» de la Última Cena debe ser aceptado con su secuela salvífica. Cristo resucitó corporalmente de entre los muertos. El Cristo vencedor que resucitó corporalmente de entre los muertos dijo a sus seguidores que seguía con ellos, incluso hasta el fin del mundo. Cualquier remembranza de Jesús debe conllevar la conciencia de que Él sigue presente, presente totalmente, y presente (de algún modo inexplicable) físicamente. De lo contrario se margina la resurrección y se erosiona su significado.

Si el pan y el vino de la Eucaristía sirven para recordarnos a Jesús, tienen que recordarnos al Jesús que sigue vivo en el presente. Su modo de seguir vivo en la actualidad es físico, de modo que el cristianismo redima el cuerpo. El pan y el vino nos recuerdan la crucifixión y todo lo que eso significa, pero la crucifixión como resulta en la resurrección. No tiene sentido recordar la crucifixión sin la resurrección. La conmemoración de la Eucaristía es el recuerdo de un cuerpo vivo presente. Pero, ¿cómo lo que se hace en la Eucaristía puede conducir al recuerdo de un cuerpo vivo presente? ¿Es cuestión de deducción y de indicios? ¿Debe supuestamente una persona recordar la pasión de Cristo para llegar a recordar que también resucitó de entre los muertos y que aún hoy se encuentra físicamente presente (en algún lugar, de algún modo)? Si esto es lo que debemos hacer, ¿por qué no nos lo explicó Jesús? ¿Por qué no lo aclaró la Iglesia primitiva? Sería una equivocación recordar a Jesús sin tener presentes su resurrección y su presencia corporal viva.

La coherencia y economía de una cadena explicativa sugiere que la Eucaristía, la verdadera presencia sacramental del pan y el vino, es el recuerdo de la presencia corpórea de Cristo vivo. Es un recordatorio de que Cristo todavía está presente físicamente para nosotros, como dijo que estaría. ¿Pero dónde se hace presente físicamente en la Eucaristía? ¿Por qué dijo Jesús del pan (etc.) «este es mi cuerpo», y «esta es mi sangre», si no quería decir lo que dijo? ¿En qué otro sitio deben estar ahora presentes su cuerpo y su sangre, cuándo y dónde la Eucaristía tiene lugar conforme a su invitación, si no es sacramentalmente en el pan y el vino? Después de todo, este es el foco de todo el evento. Depende de la Iglesia explicarnos en qué modo están presentes, toda vez que tales misterios pueden ser expresados y podemos entenderlos.

Podemos aquí comparar a Juan 6, 48-58:

Yo soy el pan de vida.

Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron;
este es el pan que baja del cielo,
para que quien lo coma no muera.

Yo soy el pan vivo, bajado del cielo.

Si uno come de este pan, vivirá para siempre;
y el pan que yo le voy a dar,
es mi carne por la vida del mundo.

(Versículos 48-51)

Jesús afirma aquí en primer lugar que Él es el pan; en segundo lugar, que tenemos que comer ese pan; y en tercer lugar, que el pan es su carne. Si el pan que comemos solo es símbolo de la carne de Jesús, no cabe duda de que no

puede decirse que estemos comiendo su carne. Solo estaríamos comiendo un símbolo de su carne. Quizá sea por razones como esta por lo que la Iglesia ha sido muy clara desde los primeros tiempos (véase Ignacio de Antioquía arriba, p. 210) afirmando que el pan de la misa es literalmente la carne de Cristo. En ningún lugar de Jn 6, 48-58 explica Jesús a los judíos y a los seguidores escandalizados que habían empezado a dudar de su cordura, que lo que Él quiere decir es simplemente el pan como símbolo de su carne. ¿Quién cuestionaría la sensatez de algo así?

La presencia del cuerpo de Cristo en la misa no es un concepto contradictorio, y por tanto es posible. Es también más satisfactorio hermenéutica, teológica, espiritual, mística y estéticamente. Creer es de este modo perfectamente compatible con la razón. Esta ha sido asimismo la creencia de la mayoría de los cristianos —santos y pecadores— a lo largo de la historia. El cuerpo de Cristo está literalmente presente en la misa. La remembranza es de este modo una reconstrucción. El pasado salvífico está siempre presente. ¿Por qué querría nadie negar que cosas tan maravillosas puedan ser ciertas; sean ciertas? El mundo cotidiano y rutinario se renueva.

Vuelve la magia. Esta magia no solo es coherente sino que a mí me parece convincente.

Una culpa de máxima garantía

Conducía con Sharon por una carretera de Bristol. Un niño de unos dos años de edad paseaba junto con su padre, se escapó de la mano y con toda la inocencia del mundo saltó sobre un gran charco. Myrddin acostumbra-

ba a hacer lo mismo. Es cosa de chicos, me dice Sharon. Cree que tiene algo que ver con la adrenalina. No sirve de nada darles un cachete. Solo consigues que les resulte aún más divertido saltar sobre los charcos. El castigo no funcionará. Sharon cree que lo único que puede ayudar —de hacerlo— es que sienta una buena dosis de culpa.

Sharon debe saberlo. Trabaja con niños difíciles. Muy a menudo el problema de estos chicos es que no creen estar haciendo nada malo. No tienen sentimiento de culpa. La culpa es consecuencia de la moral. Es el modo en que respondemos al saber que hemos hecho lo que no debíamos hacer, o que no hemos hecho lo que sabíamos que teníamos que hacer. La culpa es una respuesta al «deber». Cuando no hay un sincero sentido del «deber» y del «no deber» moral es difícil que exista sentimiento de culpa.

La moral supone un problema para aquellas culturas basadas en la primacía del individuo y de las sensaciones individuales. La culpa aparece cuando sabemos que no hemos estado a la altura de las normas morales. Es incómoda. La respuesta adecuada a la culpa es la confesión, la apología, la petición de perdón y la determinación de intentar hacerlo mejor la próxima vez. En otras palabras, el malestar que ocasiona la culpa lo alivia el reconocimiento y aceptación de la misma, así como la aspiración de mejorar. Pero cuando la propia incomodidad es vista como culpa de otra persona, y cuando no admitimos que hemos incumplido las normas sobre las que no tenemos control personal, normas que no pertenecen a sentimientos personales —es decir, cuando no llegamos a cumplir las normas morales objetivas— la culpa es considerada un malestar inadmisibles. Tiene que evitarse a toda costa, no por moral, sino por negación de la misma.

El catolicismo, nos apuntan, te hace sentir culpable. No creo que sea esto un defecto *per se*. Lo único que dicen es que el catolicismo enseña normas morales objetivas y nosotros, siendo lo que somos, las incumplimos. Si existen normas morales objetivas, si la subjetividad moral y la auto-complacencia pueden trascenderse, es bueno saber cómo hacerlo. Tengamos mayor sentimiento de culpa. Debemos ser muy claros: la culpa (como ha descubierto Sharon con los niños de su colegio) es algo saludable. Se trata de una respuesta a las normas morales y de una llamada de atención sincera sobre el fracaso moral. Lo que no es sano es regodearse en la culpa, sin salida ni esperanza. Deleitarse obsesivamente en la culpa es inmoderado y malsano. También supone conceder la primacía a las sensaciones personales. Puede conducir a la desesperación, y la desesperación es la antítesis de la esperanza que se halla en Jesucristo. Por eso el catolicismo enseña a confesar y a perdonar. Las normas morales objetivas, el remordimiento ante el fracaso, el arrepentimiento, la confesión y el gozo del perdón van juntos.

No son los católicos practicantes los que se regodean en la culpa. Los católicos están libres de culpa porque la reconocen, la admiten y son perdonados. Tal vez encontremos a personas perturbadas por una culpa abrumadora entre las tradiciones protestantes, que cerraron los confesionarios. Y quizá también, quienes acusan al catolicismo de exagerar el sentimiento de culpa no sean practicantes del catolicismo. No son los católicos los que hablan sobre la culpa experimentada por los católicos. Son los católicos no practicantes.

Estoy de acuerdo con Sharon. Si educamos a nuestros hijos con normas morales objetivas, también tenemos que criarlos de modo que tengan fácilmente sentimiento de

culpa. ¡Bien! Los pequeños monstruitos que saltan sobre charcos deben sentirse culpables. De ese modo no pegarán fuego al colegio.

Confesión: ¿sí o no?

Mi hermano Pete ha objetado más de una vez que con el sacramento de la reconciliación —confesión— un pecador puede recibir la absolución, repetir el pecado, confesarse y volver a recibir la absolución una y otra vez. Parece fácil e hipócrita.

Todavía no he sido recibido del todo en la Iglesia católica. Por ello no tengo ninguna experiencia de la confesión. Pero G. K. Chesterton observa en su *Autobiografía* que tras el arrepentimiento, la confesión y la absolución uno se siente completamente reconstituido por Dios. Esta, dice Chesterton, es la principal razón por la que se convirtió en católico:³⁰

No hay otro sistema religioso que profese realmente la liberación de los pecados de la gente. Confirmado por lógica, la Iglesia deduce que un pecado confesado y del que uno se ha arrepentido queda adecuadamente anulado; y que el pecador vuelve a empezar de cero como si nunca hubiera pecado. Algo que para muchos es sorprendente.

¡Ansío la absolución como el que cae en un pozo negro debe ansiar un baño! Tal y como yo la entiendo, la abso-

³⁰ G. K. Chesterton, *Autobiography*, Hutchinson, Londres, 1937. [Hay trad. Cast.: *Autobiografía*, Acantilado, Barcelona, 2003]

lución está condicionada al arrepentimiento y a una firme decisión de esforzarse, con la gracia de Dios, para no repetir el pecado. Pero, diría Pete, ¿no es hipócrita recibir la absolución sabiendo que uno acabará por repetir el pecado (puede que se trate de un hábito horrible) de cualquier forma?

En primer lugar, no estoy seguro de cuál deba ser aquí la lógica. Supongamos que en el pasado cometí un pecado horrible *X*. Me arrepentí sinceramente del pecado y lo confesé. Decido no volver a cometer el mismo pecado horrible, recibo la absolución y cumplo con la correspondiente penitencia. Llamemos *Y* a una repetición posterior del mismo pecado. *Y* no ha acontecido en el momento de mi confesión y absolución. ¿Por qué no iba entonces a recibir la absolución en ese momento? Es de suponer que no se nos puede censurar, y mucho menos castigar, por un pecado que todavía no hayamos cometido y que se ha expresado la intención de no cometer. Negar la absolución a una persona sería realmente una pena dolorosa. Naturalmente, si mi arrepentimiento y mi decisión firme no son sinceros, habría obtenido la absolución de manera fraudulenta. Creo que es bastante improbable que en un caso así me tomara la molestia de ir a confesarme. Pero me parece psicológicamente posible que el arrepentimiento y la decisión de no volver a cometer el mismo pecado sean sinceros. Y así debemos creerlo aquí: que mi arrepentimiento de *X* y mi firme decisión en ese momento de no cometer *Y* son sinceros. La confesión es para auténticos penitentes, no para quienes hacen trampas.

Pero, Pete podría insistir, supongamos que *X* es una acción de un tipo que hago con frecuencia. Me confieso y decido cada una de las veces no volver a cometer la

misma acción. Después de un tiempo, la repetición de la acción sugiere que mi arrepentimiento y determinación eran poco realistas, si es que no me estaba autoengañando. Cuando ahora confieso *X*, sé que acabaré por hacer *Y*. En estas circunstancias, podría exhortarse, quizá la confesión me haga sentir mejor, aunque no tengo ningún derecho a ello, ni a la absolución. No obstante, ¿es esto lo que se sigue de verdad? Si me arrepiento de *X* y prometo no volver a cometer de nuevo una acción del mismo tipo cuando con frecuencia me arrepiento de acciones del tipo *X* y luego vuelvo a repetirlas, ¿supone esto que mi arrepentimiento actual y mi promesa de no repetir la acción no son sinceros, o que son resultado del autoengaño? Desde el mero punto de vista lógico de la situación, *Y* es una acción nueva y diferente de *X*. De la repetición en el pasado de acciones de tipo *X* no puede deducirse que *Y* acontecerá de hecho. Simplemente, no podemos por lógica afirmar saber en ese momento que ocurrirá *Y*. Puede que no sea así. Por este motivo un penitente auténtico también merece psicológicamente decidir con firmeza en ese momento que *Y* no va a acontecer. Cada situación es nueva. Desde el mero punto de vista lógico, la persona merece psicológicamente decidir repetidas veces y en serio que no volverá a cometer acciones del mismo tipo. Del hecho de que tales acciones hayan acontecido en el pasado no puede deducirse que se volverán a repetir en el futuro.

He sostenido (utilizando, por casualidad, una versión de la crítica a la inducción de Hume) que desde el mero punto de vista lógico una situación futura es una realidad nueva, y por consiguiente, un penitente garantizará con su juramento que no volverá a repetirse el pecado. Pero Hume afirmaría que, en función de experiencias pasadas,

nos inclinaríamos psicológicamente por asumir que seríamos propensos a repetir el pecado. Pete podría insistir en que por consiguiente, el arrepentimiento y la promesa son una farsa. Moralmente, si no lógicamente, el arrepentido es un hipócrita. No estoy de acuerdo. Hume sería el primero en sostener que nuestra predisposición psicológica no se justifica por la lógica de la situación. Me parece perfectamente razonable esperar que esta predisposición psicológica pueda superarse por el contexto religioso, el contexto de esperanza y confianza en la gracia de Dios. De este modo el penitente auténtico, aun cuando haya repetido cientos de veces actos de tipo *X*, merece por lógica considerar *Y* una nueva oportunidad. Tiene derecho a decidir no participar en *Y*. Merece psicológicamente (y por tanto, diría yo, moralmente) que como cristianos esperemos que no repita el mismo acto. Y tiene derecho a confiar en que la gracia de Dios le ayudará a evitar su repetición. ¡También merece esperar un milagro! Pensar de otro modo sería un pecado. El pecado de la desesperanza.

He oído decir que justo antes de la Reforma era posible echar dinero en un cepillo de camino al burdel y recibir allí mismo la absolución por el acto que se estaba a punto de cometer. Tal vez sea cierto. De ser así, es obviamente un soborno y una aberración. En el plano lógico, una persona no puede arrepentirse y prometer no repetir una acción que todavía no ha acontecido. Y en el plano psicológico, solo puede comprarse la «absolución» de antemano si la persona tiene la intención o sospecha que acabará por cometer el pecado de todos modos. Pero si una persona pretende cometer el pecado de todos modos, no existe entonces remordimiento alguno ni intención de no cometer el acto. Es menester relacionar el remordimiento

y la intención de no repetir el hecho con el arrepentimiento y la promesa.

La saludable psicología de la confesión está admirablemente expresada en una fuente medieval temprana, las confesiones de un abad, Giberto de Nogent (1055- c. 1125):³¹

Sabéis que no peco porque os considere misericordioso; sino que os proclamo misericordioso con total confianza porque estáis disponible a todo el que implora vuestro perdón. No abuso de vuestra misericordia cada vez que sucumbo al deseo incontrolable de pecar; pero abusaría de ella sacrílegamente si asumiera que no hay nada más fácil que daros la espalda después de ello. Sería como deleitarme en el pecado aún más. Yo peco, naturalmente, pero cuando recupero mis sentidos me duele haber cedido a las inclinaciones de mi corazón. Es muy a su pesar que mi espíritu se acuesta en cestas llenas de estiércol.

El hecho de que en un momento dado pudiera corromperse el sistema de confesión no significa que la confesión en sí sea corrupta, una forma de escaquearse ni un permiso para ser hipócritas. En todo caso, me parece que la confesión, el sacramento de la reconciliación, es una autorización para la cordura. La confesión, el arrepentimiento y la promesa son antídotos contra la desesperanza. Creo que todo esto proporciona una base espiritual excelente para el reiterado consuelo de la confesión. Y, ¿por qué no debería hacernos la vida más fácil?

³¹ Guibert of Nogent, *A Monk's Confession: The Memoirs of Guibert of Nogent*, traducido por Paul J. Archambault, Pennsylvania State University Press, University Park PA, 1996, p. 4.

Estoy de acuerdo con Chesterton. La confesión y el perdón aportan argumentos convincentes para convertirse en católico.

No somos más que humildes gusanos

Myrddin y su pareja han participado recientemente en uno o dos servicios religiosos de su iglesia anglicana local. Planean casarse este verano en ella, por lo que se espera que asistan a algunos servicios de forma esporádica. Como el resto de nuestros hijos, Myrddin (por nuestros pecados) no fue bautizado, y mucho menos confirmado. Ser cristiano es mucho más que ir a la iglesia. La vida eterna no es una cuestión tan sencilla. Myrddin no comparte muchos de los principios de la Iglesia de Inglaterra. No estoy seguro de que sepa cuáles son. Pero, ¿es necesario hoy en día sostener los principios de la Iglesia anglicana para valerse de sus servicios? No cabe duda que asistir a los servicios de su iglesia local ha llevado a Myrddin a tomarse mucho más en serio la doctrina cristiana. Es un inquiridor sabio y sensible. Quizá la Iglesia anglicana esté en lo cierto al mostrarse abierta y recibir a todos en sus rituales relacionados con los ciclos vitales, aunque en estos momentos sean más actos sociales que compromisos espirituales.

Myrddin me explica que disfruta con la Eucaristía anglicana. Le gustan especialmente los aspectos comunitarios de la misma, cuando puede saludar con entusiasmo a otras personas (¡qué tierno!) y dar la paz. Pero no consigue olvidar su profunda aversión al momento en el que se dice que no somos más que humildes gusanos: «No somos dignos ni aun de recoger las migajas debajo

de tu mesa». Sospecho que en la actualidad muchos jóvenes encuentran difícil de aceptar esta autodegradación. A menudo, se piensan relativamente poderosos ante las fuerzas del mercado y las expectativas y demandas sociales y financieras. Aspiran a la autoimagen de superhombres (y supermujeres). Les apremian también a aspirar a estar a la altura de los dioses. Dios ha sido destronado, pero nosotros podemos ser como dioses; la historia está llena de víctimas de personas que han intentado serlo. Estoy seguro de que gran parte del éxito radica en combinar una sensibilidad realista sobre cuál es nuestro potencial máximo con el ser conscientes de nuestras propias limitaciones. Aunque los seres humanos somos maravillosos, estamos lejos de ser perfectos. Es precisamente a este hecho al que se refiere el cristiano cuando habla de nosotros como «indignos», es decir, como pecadores. Esto, he llegado a pensar, es simplemente una cuestión de sentido común. Como Schleiermacher recalca con tanta fuerza, todos nosotros hemos sido creados por Dios y dependemos total y absolutamente de Él para ser lo que somos. Justamente en la conciencia de esto radica el realismo sobre nuestro potencial; como los budistas dirían «ver las cosas tal como son de verdad». Comparados con Dios, somos muchísimo menos que pequeños gusanos. Si Dios existe —y he alegado que así es y qué tipo de Dios pueda ser— entonces podemos expresar en qué nos diferenciamos de Él, no mediante nuestras palabras poco convincentes sino a través de nuestra conducta. La índole de este comportamiento es de adoración, la adoración que, por el amor de Dios, la Iglesia ha establecido para nosotros. De un modo u otro (he llegado a creer) la persona que no está comprometida a orientar su vida a Dios, es decir, que no participa en la

adoración, lleva una vida radicalmente sesgada. Esta vida sesgada se fundamenta de algún modo en colocar en el trono del Creador alguna suerte de creación, de dios. Esto es el derrumbe de todo fundamento coherente de la moral. Realmente, tal como somos, «no somos dignos ni aun de recoger las migajas debajo tu mesa».

Porque la diferencia entre nosotros y Dios no es de grado. Se trata de una diferencia de naturaleza tan profunda que ni siquiera podemos abarcarla con el lenguaje o con el pensamiento. Solo Dios puede tender un puente sobre esa diferencia en la encarnación. La historia de arrogancia y dictadura, de megalomanía y tortura, es una historia de negación, de represión de este hecho. Sospecho que quienes ponen reparos a pensarse humildes gusanos, no han acabado de entender quién es Dios de verdad. No hay nada humillante en ver las cosas tal como realmente son. Esta percepción es condición necesaria para mantener la sensatez. La felicidad solo puede encontrarse dirigiendo nuestra vida a Dios. Haced una prueba y veréis (como dicen siempre los budistas).

He sostenido que el auténtico altruismo —y verdadera humildad— proviene de orientar nuestra vida a Dios, quien es Totalmente Otro. Pero el mensaje cristiano no nos dice solo que seamos humildes gusanos. El Dios que alabamos, el Dios de quien participamos en la Eucaristía con la que Myrddin tiene tantos problemas, no es solo un Dios Totalmente Otro. También es el Dios que nos ama tanto —más que cualquier posible amor humano— que se hizo hombre. Más que eso. Su amor era tan grande que se encarnó en un pobre bebé en un establo. Y tuvo una muerte horrible, nos enseñan, con el fin de mostrarnos lo que para nosotros es posible en el amor y la obediencia a Dios.

Esto, Myrddin, es lo que celebramos en la Eucaristía. Piensa lo que eso significa. Piensa qué es contemplar el mundo de esa manera. Esa es la magia, el misterio, de la fe cristiana.

Si nosotros somos humildes gusanos, nuestro Dios es un Dios dispuesto a arrastrarse en el barro con nosotros. Supongo que esta es mi respuesta a Myrddin. Creo que un Dios que se hizo hombre marca una gran diferencia.

Tú deberías saberlo, Myrddin. ¿Acaso los amantes no hacen el ridículo en privado delante de sus amados? La Iglesia es la novia de Cristo. La Iglesia es la amante de Dios.

Tal vez tengas que andarte con cuidado antes de espiar aquello que los amantes hacen en privado.

Myrddin acaba de anunciarme que tiene previsto bautizarse y confirmarse en la Iglesia anglicana este año. Hemos hecho un trato. Si él asiste a mi recibimiento en la Iglesia católica romana, yo asistiré al suyo en la Iglesia anglicana.

¡Y eso, queridos lectores, es lo que hicimos!

CONCLUSIÓN

No tengo gran cosa que decir para terminar. La conclusión no va a consistir en decir algo, sino en hacerlo. Ya soy católico.

Quizá fue el budismo el que me hizo entender la urgencia del conocimiento y de la práctica religiosa, pero fue el cristianismo el que al final impuso realmente el significado de la «elección». El budista piensa en términos de reencarnaciones infinitas. Para compensar en parte cualquier propensión a la autocomplacencia que esto pueda entrañar, en el budismo también te enseñan a valorar la reencarnación humana de la que ahora gozamos. Una reencarnación humana ofrece oportunidades sin igual para el crecimiento espiritual y la consecución de la iluminación. Una reencarnación humana también es algo rarísimo: «tan raro como las estrellas que se ven durante el día». Si echamos un vistazo a nuestro alrededor, no se ve muy a menudo la particular combinación de virtud que se nos dice conducirá a una reencarnación humana la próxima ocasión, en igualdad de condiciones. Se medita la posibilidad de la muerte siempre presente. En cualquier momento podríamos perder nuestra «preciada reencarnación humana». ¿Dónde estaríamos, entonces? Deberíamos practicar budismo ya, con urgencia, como si no existiera el mañana. El budismo Māhāyana también exhorta a tomar a su debido tiempo los votos del bodhisattva. Al tomar esos votos uno sigue el camino que lleva a la budeidad total —la perfección de la

sabiduría y la compasión— no solo para beneficio propio, sino para beneficio de todos los seres sintientes, sin excepción alguna. El camino es muy largo. Suele decirse que demora «tres eras incalculables». Se hace voto de seguirlo hasta el final, a lo largo de futuras reencarnaciones, por compasión a los demás y sin importar las penalidades que pueda acarrear. Vemos una vez más que al exhortar a una persona a tomar los votos del bodhisattva, el budismo reafirma la importancia de esta vida y de nuestras elecciones.

Para el cristianismo ortodoxo —diría que para cualquier tipo significativo de «cristianismo»— no hay reencarnación. Existe esta vida y la eternidad. He insistido en la idea de que esto no tiene que ser considerado como algo «injusto». Y tiene la ventaja de conceder valor infinito a la persona (y por tanto a otras personas), esto es, a la persona que realmente somos. Toda persona disfruta de esta vida y de la eternidad. Toda persona es aquella persona en la que acaba convirtiéndose. Se nos enseña que también esto concede un valor infinito a las elecciones que una persona realice en esta vida. No se puede dejar de lado la pregunta existencial fundamental. «¿Sí?» o «¿no?» exige una respuesta.

Me ha impactado muchísimo la historia de Cassie Bernal. Tenía diecisiete años y estudiaba en un instituto estadounidense cuando un par de compañeros decidieron sembrar el terror en él. Uno de los asesinos apuntó con un arma a Cassie en la cabeza y le preguntó si creía en Dios. Cassie dijo que sí. Le voló los sesos. Su cuerpo quedó en semejante estado que no pudo mostrarse en el funeral.

Hay un prototipo para Cassie y para los que son como ella. O quizá un arquetipo. Me pregunto si sus amigos del cinturón protestante de la Biblia en EE.UU. se dan cuenta de ello. El arquetipo es el de la Virgen María. Fue la pri-

mera en decir «sí». «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38). La idea de un Hijo de Dios tuvo que haber sido de lo más peculiar para los judíos. Aun así, María dijo «sí». ¿Debió contestar «sí» o «no»? Los cristianos veneran a la Virgen María como ser humano que respondió «sí» a la petición de Dios. Nada más. María es la Madre de Dios porque dijo «sí». Todo lo demás fluye de ahí. Si Cassie merece ser respetada —y lo es— entonces mucho más respeto merece la Virgen María. Si Cassie es un modelo a seguir —y lo es— entonces mucho más lo es la Virgen María. La Virgen María es un modelo para Cassie.

Acabamos de regresar de visitar algunas catedrales y lugares de peregrinaje situados en el este de Inglaterra. Al convertirme en católico me he visto rodeado de lugares sagrados para mi religión. El catolicismo es la auténtica religión antigua de las Islas Británicas, no las religiones pseudoceltas y otras paganas pertenecientes al movimiento New Age de este país. Mire donde mire, veo recordatorios del catolicismo primitivo. Y recordatorios de la destrucción causada por la Reforma. Sobre todo en el este de Inglaterra, que era una rica fuente de santidad medieval y al final centro del protestantismo y hogar originario de los padres peregrinos que emigraron a Estados Unidos. En la maravillosa catedral de Ely se encuentra la mayor capilla de la Virgen medieval de todo el país, dedicada a la Virgen María. Capilla tras capilla encontramos estatuas destrozadas; cabezas rotas por reformistas entusiastas. Casi todas sus vidrieras fueron destruidas. Un templo que habría podido ser rival de la famosa Sainte Chapelle en París fue arrasado en nombre del «cristianismo puro, reformado». Era una capilla a la que dijo «sí». «Sí» es el arquetipo de

nuestra respuesta humana. La Virgen María representa ese arquetipo en forma humana, el arquetipo del «sí».

En Walsingham, en el este de Inglaterra, encontramos un centro de peregrinación restaurado dedicado al culto de la Virgen María. Incluso los protestantes acuden en la actualidad. En la Edad Media construyeron en él una réplica de la Santa Casa de Nazaret, se dice que como consecuencia de una visión de la Virgen María, que pidió que se construyera en Inglaterra una reproducción de la casa en la que ella dijo «sí». Por consiguiente, Walsingham pasó a ser después de Canterbury el punto de peregrinaje más importante de las Islas Británicas. Inglaterra se volvió tan devota de la Virgen María que en la Baja Edad Media el país era conocido como la «dote de María». La sangre de los ingleses está dedicada a María. Todo quedó destruido durante la Reforma de Enrique VIII; y quemaron la estatua original de Nuestra Señora de Walsingham en Smithfield, Londres. Los peregrinos han regresado ahora a Walsingham, a los nuevos santuarios católicos, ortodoxos o anglicanos, así como a meditar en y sobre el monasterio original y los santuarios, monumentos conmemorativos a la primera chica que dijo «sí».

Según una versión, el asesino de Cassie le preguntó «¿por qué?» antes de asesinarla. No esperó a la respuesta. «¿Crees en Dios?» y «¿por qué?» son cuestiones fundamentales. Cassie respondió «sí» a la primera de ellas. Eso fue su salvación. Su asesino no esperó la respuesta a la segunda pregunta. Ahí perdió (salvado por la misericordia de Dios) su oportunidad de unirse a ella. Pero todavía podemos formular la cuestión, la misma cuestión. Y somos afortunados. Todavía podemos oír la respuesta y sus razones. Si queremos.

No sabemos si hubiera matado igualmente a Cassie si ella hubiera respondido «no». Es probable que hubiera muerto igual. Aunque puede que no. Aun así, ella dijo «sí», y en el contexto en el que lo dijo ella tuvo que suponer que le estaban dando a elegir entre la vida o la muerte. No tengo ninguna duda de que Cassie es una mártir. Murió dando testimonio de la verdad, si no directamente del cristianismo, por lo menos del teísmo. Lo que más me impresiona y conmueve es la crudeza de la elección que le fue concedida. Nada de espacio para sutilezas filosóficas. O «sí» o «no». Por lo menos una de las opciones era irrevocable. «Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra; te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida...» (Dt 30, 19-20). Al morir, Cassie escogió la vida.

¿Qué pasó por la mente de Cassie en la fracción de segundo anterior a que su asesino apretara el gatillo? ¿Esperaba que no la matase? Seguramente sí. ¿Pensó en aquel momento que le estaban preguntando por su estado psicológico?: «¿Crees en Dios?» ¿Qué se entiende por creencia? ¿Es un estado psicológico? ¿Es una tendencia natural? Cassie podría haber creído en Dios sin que Dios existiera en realidad. ¿Tal vez Cassie creyera que su asesino no le estaba preguntado si creía en Dios, sino si Dios existía o no? ¿Acaso repasó las razones por las que creía en Dios? ¿O simplemente pensó que si respondía «no» tendría que pasar el resto de su vida habiendo dicho algo así? En realidad, si hubiera respondido «no» el asesino podría haber entendido que Cassie no creía en Dios, o que Dios no existe. Las dos equivalen aquí a la misma cosa.

No obstante, podría haber mentido. Nadie la hubiera culpado.

Sospecho que ninguno de estos pensamientos pasó por la cabeza de Cassie. Tenía que responder «sí» o «no». Dijo «sí». Porque era verdad. Creía en Dios, lo que significa que Cassie creía que Dios existía de verdad. En lo que a Cassie concernía, Dios existía. Forzada a elegir, aun a costa de su vida, no pudo mentir, no pudo traicionar su identidad, su propio ser. Pero, «¿qué es la verdad?» como habría dicho Pilato.

Yo hubiera mentido, una mentira legítima, porque yo me agarro a la posibilidad de la objetividad de la verdad. Sé que hubiera mentido. Soy un cobarde. No podría haber hecho otra cosa. Aunque tal vez hubiera dicho «sí». ¿Cómo saberlo? Cualquier cosa que salga por la boca en semejantes circunstancias no puede ser premeditada. Emana directamente de lo que uno es. Y yo soy un cobarde. Pero no sé lo que la gracia de Dios hubiera hecho de mí en tales circunstancias.

Porque es Dios quien convierte a las personas en mártires.

¿Qué decir de los asesinos de Cassie? No lo sé. Una de las cosas que me impresionaron de la historia de su desenfrenada violencia¹ es que al parecer consideraron todo como un juego. Reían y gritaban entusiasmados mientras asesinaban. ¿Estaban locos? No estoy seguro. ¿Estaban poseídos por Satanás? Lo dudo mucho. Eran unos chavales. Les gustaba muchísimo Hitler, pero seguían siendo unos críos. ¿Es locura o posesión satánica no ser capaz de distinguir entre la realidad y un juego de ordenador? Sospecho que fue algo así lo que les poseyó. Lo mismo, sospecho, que posee a los pilotos modernos en la guerra.

¹ M. Bernall, *She Said Yes: The Unlikely Martyrdom of Cassie Bernall*, The Plough Publishing House, Farmington, 1999.

Su «locura» o «posesión» me parece una interrupción de la realidad. Los ordenadores van camino de crear todas las sensaciones relacionadas con lo que todavía tenemos el gusto de llamar el mundo «real».² Si la realidad son sensaciones, experiencias, entonces podemos esperar que llegará un momento en el que los ordenadores nos generarán la realidad. ¿Es lo que llaman «realidad virtual»? Parece que allí donde las experiencias se imponen, lo virtual pronto se vuelve actual. Siempre que tomemos como base la primacía de las sensaciones —«el mundo no es más que un juego de la conciencia», «todo existe en dependencia de la mente imputada»—, ¿cómo distinguir entre experiencias y la realidad? Puede que los asesinos de Cassie fueran solipistas. ¿Cómo esperar que distinguieran entre las sensaciones generadas por ordenador, relacionadas con el hecho de asesinar, y los asesinatos en sí mismo? ¿Cómo podríamos hacerlo, en la medida en que prioricemos las sensaciones, las experiencias, y las consideremos árbitros de la realidad?

Tal vez a la larga los ordenadores acaben por proporcionarnos las sensaciones asociadas a la iluminación. Pero, tal como descubrieron los asesinos de Cassie, seguiremos muriendo. Como sir Walter Raleigh escribió en forma de poema justo antes de su ejecución, «solo que morimos en serio, eso no es broma».

Cassie puede haber sido muy valiente para quienes no son teístas, pero su vida fue una absoluta tragedia y su fin, en última instancia, inútil. Tendría que haber mentido. Fue tonta al morir por creer en algo que hoy en día carece de importancia y que de todos modos es falso. Puede admirarse a

² Véase S. Slouka, *War of the Worlds: Cyberspace and the High-Tech Assault of Reality*, Abacus, Londres, 1996.

Cassie por su apego a la verdad. Ella creía en Dios. Pero esa verdad se basa efectivamente en la confusión, y de seguro no merece la pena morir por ella. Creo que quien no sea teísta está obligado a decir que Cassie tomó la decisión equivocada. Algunos teístas modernos (¿tal vez anglicanos liberales?) incluso podrían llegar a pensar que Cassie debería haber adoptado la opción más pragmática, la opción más atractiva para la mayoría de las personas en el mundo contemporáneo y que le hubiera permitido crecer y continuar ayudando a los demás (tal vez convirtiéndose en una terapeuta cristiana).

En efecto, el testimonio de Cassie fue certero solo para el cristiano que se mantiene firme en la objetividad absoluta y no negociable de la verdad, y su muerte un triunfo. El testimonio de Cassie solo podrá ser justificado si Dios existe verdadera, real y objetivamente.

Cassie no era una santa, en el sentido convencional de la palabra «santa». Tenía un lado oscuro, como tienen todos los adolescentes normales. Cassie era una adolescente normal y corriente. Pero la Iglesia no cree que los santos tengan que ser necesariamente santos. Que los santos tengan que ser un dechado de virtudes es una noción moderna. En realidad muchos santos han sido muy desagradables. Lo que hacen quienes han sido reconocidos como santos por la Iglesia es mostrar en grado heroico cualidades esperadas en algún grado en todos los seguidores de Cristo. De este modo, sirven como ejemplo para el resto de nosotros. Tanto si Cassie era una santa o no, fue una mártir, un testimonio de la verdad, un ejemplo para todos nosotros de que la objetividad de la verdad es lo suficientemente importante como para que merezca la pena morir por ella (postmodernistas, tomad nota). Y esa verdad es Dios, objetividad absoluta más allá del juego de la conciencia.

¿Cómo considerar la vida y muerte de Cassie? ¿Como una tragedia? No hay duda de que es una tragedia que alguien tan joven, con toda la vida por delante, muera en tales circunstancias. Pero, ¿es su vida también un triunfo?

Por trágica que fuera, creo que la muerte de Cassie fue también un triunfo. Todo martirio es un triunfo trágico. O una tragedia triunfante.

He llegado a pensar que a todos nos es dada esta difícil elección, incluso si las consecuencias inmediatas no son tan dramáticas, y quizá pocos nos demos cuenta hasta que ya es muy tarde. En este sentido, Cassie fue afortunada al ver la verdad tan rápido. No existe un término medio entre el «sí» y el «no» a esta pregunta existencial, la más fundamental de todas. Tenemos que tomar una decisión, como si nos estuvieran apuntando con un arma en la cabeza. Este es uno de los motivos por los que el cristianismo siempre ha tenido tantas dificultades con la idea de la reencarnación. La reencarnación niega esa urgencia. Y quizá si decimos «sí» a Dios, no tengamos en última instancia más motivos que los que tuvo Cassie. Hemos contemplado los argumentos. Hemos analizado y reflexionado. Reflexionado y analizado. No tenemos ninguna prueba. Pero tenemos que elegir. Tendremos que elegir sin pruebas adicionales. En tales circunstancias será un riesgo, no premeditado en el sentido de que no puede derivarse directamente de tales consideraciones. Y al igual que Cassie, tendremos que vivir (o morir) con esa elección. Llegamos a un punto en el que tenemos que decir «sí» o «no»; y si decimos «sí» no tiene sentido volver sobre ello una y otra vez. Al decir que «sí» solo cabe la acción, demostrando la elección que irrevocablemente se ha tomado.

Dado que todos tenemos la opción, el cristiano tiene que ver la vida y muerte de Cassie también como un triunfo.

En una carta dirigida a un amigo menos de un año antes de su muerte, Cassie escribió:³

Me pregunto qué va a hacer Dios con mi vida. Cuál es el objetivo de la misma. (...) ¿Qué me tiene reservado Dios? (...) Confío en que algún día lo sabré. Tal vez eche un vistazo atrás a mi vida y piense, «Ah, ¡así que era eso!»

Doy gracias a Dios por el testimonio de Cassie, una verdadera mártir del siglo XX. Uno de tantos. Descanse en paz y en feliz perfección.

Desde que hace más o menos un mes escribí lo antedicho sobre la muerte de Cassie Bernall, me han enviado un artículo (*Daily Telegraph*, 30 de septiembre de 1999) que sugiere que quizá no fue Cassie la chica que dijo «sí». Al parecer podría tratarse de una tal Valeen Schnurr, que sobrevivió al tiroteo aunque con brutales heridas de bala. ¡Qué triste! Lo siento mucho por los padres de Cassie. Si la nueva versión es cierta (y a mí me parece que podría serlo), no solo se ven privados de su hija sino también de su imagen de mártir que en cierta forma ha tenido que servirles de consuelo. Pero el libro que la madre de Cassie escribió⁴ muestra bien la construcción de una hagiografía protestante evangélica moderna, la historia de un santo. Las hagiografías siempre han sido valoradas a través de la

³ Bernall, *She Said Yes*, p. 100.

⁴ Ibid.

historia por la lección espiritual que enseñan y por su función como moldeadoras de la comunidad religiosa, con preferencia a su verdad literal. En última instancia, nunca sabremos si fue Cassie la que dijo «sí». Nunca sabremos lo que pasó por su cabeza en la fracción de segundo anterior a que su asesino apretara el gatillo. Los padres de Cassie, en su incertidumbre, también deben participar del martirio. Solo Dios lo sabe. Y si Cassie Bernall no fue la chica que dijo «sí», permitámosle que simbolice a los muchos, muchos mártires que han dicho «sí» a lo largo de la historia y que no han tenido a nadie que cantara sus alabanzas. Quizá al hacer esto Cassie encuentre el objetivo de su vida, lo que Dios le tenía reservado: «Ah, ¡así que era eso!»

He oído decir que el siglo XX ha visto más mártires cristianos que cualquier otro siglo. Lo dudo mucho. Sospecho que simplemente se debe a que poseemos más información de los mártires recientes. Pero la historia ha visto muchos mártires que no tuvieron testigos. Dejemos que sea Cassie el nombre de la chica que dijo «sí» cuando le dieron la oportunidad de elegir entre la fe y su negación, y que por ello pagó la pena de muerte. Quienquiera que fuera la chica, cuando quiera que sucediera.

Mi planteamiento sigue en pie. A través del artículo de periódico, Valeen Schnurr me dio la impresión de ser una chica buena y modesta, sin intención de obtener algo a cambio de explicar su historia. Ha surgido a la luz como parte de la investigación policial sobre el tiroteo. Según la nueva versión, fue a Valeen a quien uno de los asesinos preguntó «¿por qué?» Respondió sencillamente que «mis padres eran creyentes y así me educaron». Escapó mientras los asesinos volvían a cargar sus armas.

La historia de Valeen es verosímil. De ser cierta, todavía dijo «sí». Podían haberla matado en ese momento. Entonces Valeen hubiera sido Cassie.

Durante el tiempo de mi instrucción en la fe católica y la escritura de estas reflexiones, hemos pasado Nochevieja, el final de un siglo espantoso y el principio de un nuevo milenio. Este año cumpla cincuenta. Hora, por tanto, de tomar decisiones en vista de la eternidad. Hace años que reconozco que si alguien me dijera que iba a morir al día siguiente lo primero que haría (después de entrar en pánico) sería pedir ser recibido en la Iglesia católica. ¿Por qué esperar hasta el lecho de muerte (como hizo Carlos II de Inglaterra)? ¿Por qué privarse de las alegrías propias de la comunión con la Iglesia lo antes posible?

Naturalmente (como todo el mundo sabe que Pascal dijo) convertirse en cristiano es una apuesta. Una apuesta de la que uno tiene que responsabilizarse por completo. Creo que no es una apuesta menor elegir el budismo, o el agnosticismo o el ateísmo.

Tengo un amigo muy querido al que admiro profundamente por su sabiduría, inteligencia y amor. Me desea lo mejor en mi decisión de ser recibido en la Iglesia católica romana. Pero confiesa que encuentra mi decisión «incomprensible». Espero que ahora pueda comenzar a comprender por qué tuve que tomar la decisión que adopté, por mucho que pudiera sorprenderle. Me entristece que le resulte incomprensible. ¿Quién sabe? Tal vez acabe siendo un error. Pero espero que no incomprensible.

He sugerido varias veces a lo largo de este libro que la posición cristiana ortodoxa, al menos en la forma que representa la tradición católica, y la del budismo defienden

posiciones totalmente opuestas con respecto a muchas cuestiones fundamentales. El cristiano se orienta hacia Dios, el absolutamente Otro. Esta orientación es esencialmente dualista. El budista no sostiene la existencia de un Dios semejante. En respuesta a esta orientación, el cristiano lo contempla todo en función de Dios y de la gracia de Dios. El cristiano es plenamente consciente de su propia incapacidad espiritual. Todo proviene de Dios, un Dios que es Otro muy distinto de su creación, aun siendo un Dios que en Cristo ha entrado en la creación y ha pasado a formar parte de ella. Toda iniciativa procede de fuera. Todo el cristianismo se centra en Dios. Como tal, no se trata en absoluto de las experiencias personales. El budista piensa en términos de transformación mental, en pasar de un estado de avaricia, odio y engaño al estado opuesto. De este modo, el budista se orienta hacia la primacía de ciertos tipos de experiencias, y con frecuencia las experiencias más importantes se expresan en función de la no conceptualidad y del no dualismo. Todo el budismo trata sobre la mente. A excepción de alguien como Shinran, en última instancia el budista provoca su propia transformación mental. «Los Budas alumbran el camino».

Estas (y otras) diferencias entre el cristianismo católico y el budismo son diferencias de orientación general. Acostumbran a pasarse por alto al concentrarnos en los detalles y en las semejanzas superficiales. Es hoy día muy frecuente sospechar cierto grado de bochorno (al menos por parte de algunos cristianos) ante estas diferencias y lo que de ellas se deriva.⁵ Pero son esenciales y absolutamente cruciales a la hora de elegir. Ya que no se puede ser cristiano

⁵ Y quizá cierto triunfalismo por parte de los budistas.

a medias. El Cristianismo exige que uno elija, un compromiso sin reservas. No pude evitar realizar esa elección. Es «sí» o «no». Al llegar a entender esta elección, caer en la cuenta de la urgencia de esta elección —enfrentándola y tomándola de una vez por todas, aunque implique una apuesta— entender con el budista que la posibilidad siempre presente de la muerte hace necesario tomar la decisión ya, yo (la persona que soy, por los motivos expuestos) no pude decir «no». Por consiguiente tuve que decir «sí».

Supongo que a fin de cuentas fue así de simple.

APÉNDICE I:

SOBRE LA REENCARNACIÓN

Siempre se ha dicho que la posición budista sobre la reencarnación es que el reencarnado no es ni la misma persona ni otra distinta a la fallecida. El budista contempla nuestra vida actual como un continuo causal. Estamos en constante cambio, cada momento de nuestra vida se origina en dependencia causal del momento precedente que ha cesado desde entonces, y actuando para causar el siguiente momento en el continuo. Se asemeja ligeramente al caudal de un río. Este caudal que somos está constituido por cinco «vertientes»: materia física, sensaciones, determinadas percepciones, factores adicionales como la voluntad (intenciones) y la conciencia. Se llaman los «cinco agregados» (*skandha* en sánscrito). Cada una de ellas es un caudal, cada una en constante cambio. Sobre estas cinco corrientes superponemos a efectos prácticos una identidad singular, llamada por un nombre como «Archibald» o «Fiona». Así pues somos un lío, o un lío de líos. Pero debido a la ignorancia sin principio tenemos tendencia a sobrevalorar esta unidad práctica cotidiana y a pensar que existe algún tipo de esencia inmutable y omnipresente. La presunta esencia inmutable es el referente estable para la utilización del «Yo», del que pensamos como nuestro «Sí mismo» (*atman* en sánscrito). Este sí mismo es una ficción. Nos adherimos a esta ficción, con ansias relacionadas

con el «Yo» y lo «mío». Estas ansias basadas en el engaño potencian nuestro egotismo, nuestra serie infinita de reencarnaciones y, en última instancia, toda nuestra miseria. Al abandonar esta ficción del Yo (esto es, de un Yo como algo más que simplemente un modo práctico de proporcionar una identidad a la corriente) soltamos las fuerzas que impulsan la reencarnación. Al provocar esta emancipación al más profundo nivel de nuestro ser, cesa toda reencarnación. Por tanto, cesa toda miseria, todo sufrimiento. Esto es nirvana, liberación o iluminación.

Del mismo modo en que en esta vida somos una corriente con cinco vertientes, dice el budista, la muerte solo es cierto tipo particular de suspensión en la corriente física. Impulsada por fuerzas que resultan del egotismo (en otras palabras, impulsada por el *karman*) la corriente, el continuo, sigue adelante reconfigurada en otra identidad cotidiana. De este modo, en lenguaje coloquial, hablamos de la muerte de Archibald y de su «reencarnación» como Fiona. Pero el verdadero Archibald ya no existe. Está muerto. La corriente explicada a efectos prácticos como «Archibald» ha sido reconfigurada en «Fiona», aunque por supuesto Fiona, como tal, es una etapa ulterior en la corriente. Se termina Archibald; la corriente sigue adelante, Fiona empieza; la corriente continúa. Esta corriente no tiene principio, en el sentido literal del término. No tiene un primer principio. Solo termina en nirvana.

Haciendo uso del ejemplo de Archibald y de «su reencarnación» en Fiona, ¿cuál es la relación entre Archibald y Fiona? La respuesta, quiere decir el budista, es que es evidente que no son lo mismo. Archibald está muerto. Esta es Fiona. Por consiguiente, se deriva que la reencarnada no es la misma persona que el fallecido. De hecho (y

esto es importante en mi argumentación) la persona reencarnada no es de ningún modo la misma que murió. Pero también, quiere decir el budista, el reencarnado tampoco es diferente del fallecido. ¿Qué quiere el budista decir con esto? Significa que el reencarnado es una construcción práctica rutinaria superpuesta sobre una fase ulterior de una única corriente causal. De modo que la persona reencarnada existe en dependencia causal de la persona fallecida. En este sentido, la relación entre Fiona y Archibald no es la misma que la que Fiona pueda tener con su amigo Dougal, él mismo reencarnación del gran compañero de Archibald, Morag. Dougal es una etapa ulterior de la misma corriente causal de Morag. Pero la relación entre Fiona y Dougal se basa meramente en la lujuria, no en un continuo causal ni en la reencarnación. De modo que podemos decir que Fiona y Archibald no son «diferentes» de la misma forma en que Fiona y Dougal son diferentes. Por lo tanto, quiere decir el budista, la relación entre la persona que fallece y la reencarnación es una de «ni similar ni diferente».

Esta es la posición budista más común. Pero creo que deberíamos señalar lo siguiente.

La persona reencarnada no es la misma que la que murió. De hecho, hay tradiciones budistas (como la dGe lugs pa en el Tíbet) que no tendrían ningún problema en afirmar que la persona reencarnada es una persona diferente (en sánscrito, *pugdala*; en tibetano, *gang zag*) de la fallecida. He tratado este asunto en mi artículo «Altruismo y reencarnación».¹ Es un punto textual.

¹ P. Williams, «Altruism and Rebirth», en *Altruism and Reality: Studies in Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*, Curzon, Richmond, 1998.

Filosóficamente, estoy seguro de que, basándonos en premisas budistas, tienen razón cuando afirman que la persona reencarnada tiene que ser distinta a la fallecida. Consideremos lo siguiente: Imaginemos que muero y me reencarno (como tal vez suceda) como una cucaracha en América del Sur. Para nuestro actual propósito, entendamos por «persona» (como hace el budismo) cualquier sujeto consciente de experiencia. De modo que, en este contexto, la cucaracha es una «persona». Es evidente que la cucaracha de América del Sur no es la misma persona que yo, Williams, catedrático en Inglaterra. Pero tampoco entiendo que, no obstante, sea una persona diferente a Williams. Evidentemente, la cucaracha sí es una persona diferente. Lo que de esto se deduce es que la persona que Williams es ha dejado de existir. Hay ahora una cucaracha llamada Pablo. En términos de lo que significa ser yo, la actual vida vivida que significa ser yo ha llegado a su fin. Actualmente una cucaracha está llevando una vida que ciertamente es la vida de una cucaracha, la vida de la cucaracha Pablo. Me parece muy confuso pensar que en cierta forma Williams sigue en, dentro de o bajo Pablo. Para mí no tiene sentido llevar a cabo acciones dirigidas a beneficiar mi vida futura como Pablo. Si esta historia no es una en la que Williams deja de existir, no sé qué es.

Digo todo esto a pesar de que se ha indicado que la postura budista afirma que la persona reencarnada no es diferente de la fallecida. «No es diferente» significa aquí que la reencarnada no es diferente en el sentido de que no es un continuo causal diferente. En realidad, es causalmente dependiente de la fallecida, y por consiguiente el ser muerto y el reencarnado forman un continuo causal. Pablo es la reencarnación de Williams en el sentido de que hay

un cierto tipo de conexión causal entre Williams y Pablo. Pero creo que desde el punto de vista de la supervivencia personal, es irrelevante ser causalmente dependiente de la persona fallecida. La afirmación budista de que «no son diferentes» estriba en un sentido idiosincrásico de la «diferencia», esto es, como «no relacionado causalmente». Pero para mi propósito actual, lo que cuenta es si Pablo es o no una persona diferente a Williams. Parece evidente que sí lo es, y varios filósofos budistas así lo admiten.

De esta manera, no obstante la postura budista sobre la reencarnación, quiero afirmar que, según las premisas budistas, al morir simplemente dejo de existir. El hecho de que existirá una cucaracha que mantendrá una relación causal conmigo es, por lo que se refiere a la supervivencia personal y por tanto específicamente a mis intereses, irrelevante. Estaría aterrorizado si me anunciaran que me iban a fusilar al alba. Creo que seguiría estando muerto de miedo aunque me dijeran que no tendría que preocuparme porque después de que alguien me pegara un tiro nacería en algún lugar de Suramérica una cucaracha que mantendría una excepcional (incluso cercana) relación causal conmigo. Y lo estaría no porque no quiera ser una cucaracha sino porque tanto si la hay como si no, en modo alguno sería yo. ¿Qué tiene que ver esa cucaracha conmigo? Si me anunciaran que me iban a fusilar al alba, lo que debería hacer es implorar que me dejaran vivir, no que me dieran una lección de entomología.

He utilizado los ejemplos de Williams y una cucaracha porque es muy obvio que en este caso Williams deja de existir. Pero supongamos que vuelvo a nacer en forma de bebé en mi propia familia con exactamente el mismo aspecto que tengo ahora. Aun así, Williams (la persona

que soy) dejará de existir, igual que en el caso de la cucaracha. Si la reencarnación en forma de cucaracha implica dejar de ser la persona que soy, entonces basándonos en los mismos principios, cualquier otra reencarnación implicará dejar de ser la persona que soy. De este modo, en los términos arriba utilizados, tampoco en este caso tiene sentido para mí llevar a cabo acciones dirigidas a beneficiar mi vida futura como doble de Williams. Sigue siendo una historia en la que Williams deja de existir.

Así, aun cuando la posición budista es que la persona reencarnada no es ni lo mismo ni algo diferente a la fallecida, quiero mantener que el budista (o al menos algunos pensadores budistas importantes) sostiene que la persona reencarnada es una persona diferente a la fallecida. Es más, creo que esto debe ser correcto. Por consiguiente, en lo que a mí respecta, la posición budista supone que la persona que yo soy dejará de existir con mi muerte. Puede que exista algún otro que dependa causalmente de mí pero, ¿a mí qué me importa?

Creo que este es el caso en cualquier interpretación budista sobre la reencarnación. Nada de esto significa de por sí que la posición budista no sea correcta. Pero lo que sí quiere decir es que, si la posición budista es correcta, entonces a menos que alcancemos un estado (tal como el nirvana) en el que de un modo u otro no importe nuestra reencarnación, nuestra muerte en esta vida supone realmente nuestra muerte. La muerte será el final para nosotros. Tradicionalmente, al menos en lo cotidiano, los budistas son propensos a confundir este caso refiriéndose a «mi reencarnación», y «preocupación por las vidas futuras de una persona». Pero de hecho, cualquier reencarnación (digamos, en forma de cucaracha en Suramérica) no será

de uno mismo, y por lo tanto se nos plantea la grave cuestión de por qué preocuparnos por «nuestras» futuras reencarnaciones. Naturalmente, una respuesta budista sería decir que preocuparnos por si seremos nosotros mismos o no después de la reencarnación es un ejemplo del egoísmo del que estamos intentando escapar. Pero no estoy seguro de que esto ayude mucho. Propendemos a olvidar que originalmente el budismo se orientaba hacia la urgencia primordial de la necesidad de escapar al ciclo de reencarnaciones. Tanto en el budismo como en otros sistemas de liberación indios primitivos, la reencarnación era considerada algo espantoso. Mostrar que «mi» reencarnación supone entre otras cosas la destrucción de todo aquello que significa ser yo, habría sido considerado simplemente como enfatizar lo horrible que es la reencarnación, y la necesidad de escapar de ella mediante la liberación espiritual, el nirvana.

En la última parte de mi libro *Altruism And Reality*² me enfrasco en un estudio crítico mucho más extenso de problemas que, me parece, emergen en la concepción budista de las personas (y otras cosas) como meras construcciones convencionales. Parte de mi preocupación aquí, y en alguna otra parte, ha sido incitar a los estudiosos del budismo a desarrollar una sensibilidad crítica mucho mayor. Los filósofos cristianos llevan años defendiendo sus posiciones contra el criticismo filosófico. Esto ha dado buenos resultados en los últimos veinte años en forma de apologías muy sofisticadas, y a veces en alteraciones de las posiciones tradicionales cristianas. Solo veo ventajas en el hecho de enfrascarse en la misma clase de crítica y

² Williams, *Altruism and Reality*, cap. 5.

defensa constructiva de la filosofía budista. En mi ensayo abarco un número de presupuestos budistas clave que a mí me parecen cuestionables. De este modo, critico la idea de que el todo sea simplemente una superposición de las partes. Ataco la idea de que el mundo de la vida cotidiana sea una construcción mental y sostengo que las personas no somos líos, ni construcciones constituidas por una serie de «partes» mentales evanescentes y físicas, sino que somos antes de cualquier tipo de análisis en partes y las presuponemos. Critico la idea de que datos como el dolor sean conceptualmente anteriores a la persona que sufra el dolor, sobre la base de que ese dolor implica necesariamente un sujeto («personas», en el sentido en el que utilizo el término, que incluiría a los animales) y no tiene sentido afirmar que estén flotando libremente. La orientación general de mi crítica es a favor de lo que podría denominarse cierta forma de «realismo del sentido común», y a minimizar el papel de la subjetividad (nuestras mentes) en la construcción de nuestro mundo. Veo el problema del solipsismo (el mundo no es más que el producto de mi conciencia) como endémico en todo el pensamiento budista. También veo el paso hacia el subjetivismo, reflejado en una tendencia a privilegiar los estados mentales individuales como los datos sensoriales y sentimientos sobre «objetos cotidianos», como ética y religiosamente problemáticos. Propendo a favorecer cierto tipo de objetivismo ético. Sostengo que la tendencia budista a reducir a las personas a datos impersonales, lejos de hacer que el budismo sea más coherente como base ética, desmonta en realidad lo que ahora me veo inclinado a pensar es un pilar principal de ética coherente. Este sostén es la primacía y singularidad irreducible de la persona.

Cualquiera familiarizado con el pensamiento budista puede observar que lo que estoy atacando con todo esto son los presupuestos centrales de la dirección que el budismo toma. Puede que cualquier persona familiarizada con el pensamiento cristiano también sea capaz de ver por qué he encontrado al cristianismo tan tentador intelectualmente.

APÉNDICE II:

CÓMO CONVERTIRSE EN CATÓLICO

Este apartado está destinado a quienes puedan estar interesados en saber más cosas sobre la Iglesia, o en convertirse en católicos. Su objetivo es ofrecer un poquito de ayuda basándome en mi propia experiencia. No es para mis amigos budistas. Por favor, dejad de leer en estos momentos.

Me avergüenzo con mucha facilidad, y soy muy tímido con todos aquellos asuntos que de verdad afectan al corazón. Acostumbraba a rondar librerías católicas e iglesias con la misma sensación de vergüenza y ansiedad con la que (¡imagino!) la gente visita un *sex-shop*. Me sentía como si me estuviera exponiendo públicamente. Esperaba no encontrarme con ningún conocido. Allí miraba a los demás como si fueran habitantes de otro mundo, con una mezcla de envidia y miedo de que pensasen que yo también era católico y me dijeran algo. Con nerviosismo e inseguridad, a veces hacía cosas católicas como sumergir los dedos en agua bendita, hacer la señal de la cruz y una genuflexión. Observaba la ornamentación barroca y el arte católico almibarado y naif con cierto grado de repulsa. Encendía velas y rezaba. Mis oraciones eran siempre de añoranza y peticiones de perdón. Perdóname por no ser católico. Perdona mi incapacidad para creer. Y, en años recientes, ayúdame a convertirme en católico. Dame el valor

necesario. ¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo? Si se reza pidiendo tener fe, ¿se tiene fe o no se tiene?

Escondía mis libros católicos o pretendía leerlos «a efectos comparativos».

Tenía muchísimas ganas de encontrar un libro que explicara qué había que hacer para convertirse en católico. Seguramente existe un libro semejante, pero de ser así no se interpuso en mi camino. Tuve que averiguarlo por mí mismo.

Como hemos visto, el cristianismo es una religión comunitaria de actuación pública. No se trata de experiencias privadas ni de cosas que ocurren en el interior de la cabeza. El cristianismo no es una religión dirigida a una elite de ermitaños. No se puede ser cristiano y no ser de alguna forma miembro de la Iglesia. No se puede ser católico exclusivamente por cuenta propia. Este fue el primer obstáculo que tuve que superar después de tomar la decisión de convertirme en católico. Todo mi «catolicismo» había sido una forma de romántica «construcción de estado de ánimo» en la cabeza. Fue algo muy distinto confesar a otros católicos que quería convertirme en uno de ellos, recibir la formación necesaria y experimentar las correspondientes ceremonias. Pero la fe comporta hacer declaraciones públicas, es un acto de voluntad. Y he sostenido que es central al cristianismo, como serie de estrategias informativas, tener una actitud receptiva a la gracia mediante la participación en asuntos tales como los sacramentos. De este modo, no se puede ser realmente cristiano y no participar con los demás.

Por consiguiente, junto con la lectura y la oración, al final uno tiene que armarse de valor y acercarse de algún modo a la comunidad católica. Si tiene amigos cristianos

con los que pueda hablar, perfecto. Sin duda alguna le harán entrar en contacto con la siguiente etapa, si así lo desea. O bien (o además) puede ir a ver a un sacerdote. En mi caso, fue muy importante mantener una charla con un sacerdote inteligente y sensible para acabar de tomar la decisión de convertirme en católico, aunque transcurrió casi un año hasta que hice algo al respecto. Estaba en la catedral de Clifton, la catedral católica en Bristol. Ofrecí una vela a la Virgen María y recé pidiéndole que me ayudara a cumplir mi deseo de convertirme en católico. Estaba interesado también en saber los detalles sobre una serie de clases acerca del catolicismo sobre las que había oído hablar. ¡Aunque no quería conocer a ningún católico allí mismo! Alguien me preguntó en la catedral si necesitaba ayuda. No estoy seguro de lo que dije pero me preguntó (al parecer con sorpresa) si deseaba convertirme al catolicismo. «Será mejor que vayas a hablar con un sacerdote.» Aun así dudé en ir, aunque al final lo hice. Estaba muy nervioso. Pero me alegro de haber ido. Al poner de manifiesto mis deseos y plasmarlos en acciones y en voz alta, me vi obligado a afrontar la cuestión de si tenían una realidad extramental.

Descubrí que no hay por qué tener miedo a encontrarse con un sacerdote, aunque uno pueda sentirse avergonzado e incómodo. Los sacerdotes católicos están acostumbrados a actuar a modo de consejeros y a que las personas se les acerquen a pedirles información sobre el catolicismo. No tendréis que explicarle nada sobre vosotros si no queréis hacerlo. Podéis decir tanto o tan poco como queráis. No os harán confesar todos vuestros pecados. Y —y esto es importante— en contra de lo que mucha gente cree no os obligarán a convertirlos en católicos

contra vuestra voluntad. Podéis explicar en qué consisten vuestros intereses. Si lo único que deseáis es saber más, decidlo sin compromiso alguno. Según mi experiencia, en la actualidad la Iglesia es muy tajante en lo que respecta a la conversión; tiene que ser un acto de libre elección, realizado sin coacción. En todo caso, se os desanimará a que os convirtáis en católico hasta que estéis completamente seguros de vuestro compromiso. Se nos dice constantemente que no hay prisa. Por otro lado, si habéis decidido seguir adelante encontraréis inmensa alegría y gran apoyo. El paradigma bíblico siempre es, naturalmente, el retorno del hijo pródigo.

Incluso si tenéis muchas ganas de convertirlos al catolicismo es poco probable que os reciban en la Iglesia en seguida. Las recepciones acontecen en una ceremonia especial llevadas normalmente a cabo por el obispo tras el correspondiente periodo de instrucción. Las clases sobre las que había oído hablar en la catedral eran las del RICA, que son las siglas de «Rito de Iniciación Cristiana para Adultos». Este es el camino común a seguir hoy en día para enseñar la fe católica a los inquiridores. En la medida de lo posible, deberéis averiguar dónde se imparten las clases del RICA cerca de vuestra casa. A juzgar por mi experiencia, empiezan a mediados de septiembre y continúan hasta Pascua haciendo una pausa en Navidad.

Como académico budista, tuve que tragarme el orgullo y estar dispuesto a que me vieran hablando seriamente sobre mis creencias con católicos y, ¡Dios no lo quiera!, asistiendo a misa. Tuve que admitir que había estado equivocado. No lo sabía todo. Tuve que aprender nuevas fórmulas de comportamiento, nuevas respuestas y a estar dispuesto a que las cosas se hicieran un lío. Una de las

primeras dificultades con las que me encontré después de tantos años siendo budista fue aprender a utilizar de nuevo «el lenguaje de Dios» con aquellos para quienes era algo natural. Pero a medida que iba estando cada vez más seguro de la decisión que había tomado, hablar de Dios, y a Dios, comenzó a fluir con relativa facilidad. Con el tiempo tuve que decidir cómo explicar mis intereses a los amigos, a la familia, a otros budistas y, muy poquito a poco, mi intención.

Las clases del RICA se hacían una tarde a la semana y duraban dos horas. Consistían en rezar, escuchar música, a veces se cantaba, se participaba en lecturas, en charlas ofrecidas por sacerdotes y otras personas, y discusiones en pequeños grupos. También podían adquirirse libros y había a nuestra disposición una pequeña biblioteca. En caso de que todo ello suene demasiado adusto, las clases eran informales e informativas, se tomaba té y café, galletas e incluso vino en Navidad. Más importante aún, te hacías a la idea de acudir a la catedral y ser católico. Repitémoslo, el catolicismo es básicamente un asunto comunitario, incluso en una gran catedral. Se recibe a la persona en una comunidad, del mismo modo en que el reino de los Cielos será una comunidad. Por eso se llama «reino».

Este fue el primer paso. Las clases las dirigía el equipo del RICA, formado por laicos en su totalidad. Muchas eran mujeres. Muchos eran conversos y podían explicar sus propias experiencias de conversión. Entre los que asistían a las clases del RICA, cerca de la mitad eran católicos no practicantes que deseaban volver a la fe. El resto éramos completamente nuevos y procedíamos de una gran variedad de entornos distintos, sobre todo cristianos. Los católicos no practicantes tenían charlas y discusiones aparte.

Aquellos inquiridores seriamente interesados en convertirnos en católicos en algún momento en el futuro tuvimos que declarar nuestra intención durante una misa solemne normal y corriente a finales de noviembre. En una ceremonia muy bonita (el Rito de Aceptación) fuimos aceptados y la comunidad nos brindó su apoyo. También nos regalaron una Biblia a cada uno, aunque no sé si esto es algo habitual. La Biblia católica que se utiliza normalmente es la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

A partir de ese momento decidí asistir a misa con regularidad y hacer todo aquello que se me pediría hacer una vez fuera recibido en la Iglesia católica. La misa me parecía el cielo en la tierra. No entiendo a aquellos católicos que no quieren ir a misa, o la encuentran una carga. La catedral de Clifton tiene uno de los mejores coros del país. Ha grabado muchos CDs e ido de gira por el extranjero. Amenacé con llevarme mi saco de dormir y vivir en la catedral. Lo único que todavía no podía hacer era, naturalmente, participar del cuerpo y la sangre de Cristo en la comunión. Aunque podía ir delante con los demás y recibir una bendición del sacerdote, durante los meses que asistí a misa sin poder participar de la comida, me sentía como si estuviera en una especie de purgatorio. Se trataba de una purificación necesaria para prepararme, mediante la Gracia de Dios, para recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. Me sentía impuro, y con todo tenía muchísimas ganas de participar totalmente de la celebración.

Quienes ya hayan sido bautizados en otra tradición cristiana no hace falta que se vuelvan a bautizar. El bautismo es dado una vez y es para siempre. De modo que, en mi caso, como ya había sido bautizado, era ahora conocido como un «candidato» (es decir, candidato a participar a lo

largo de la comunión con la Iglesia católica). Si no hubiera estado bautizado, me habrían llamado «catecúmeno».

El Rito de Elección tiene lugar el primer domingo de Cuaresma en presencia del obispo. Durante la Cuaresma uno se prepara para la aceptación total por parte de la Iglesia. La aceptación final, Iniciación a la Iglesia, tiene lugar en la catedral durante la Vigilia Pascual después de la puesta de sol la víspera de Pascua.

A pesar de todo lo que he dicho, quizá todavía haya quienes piensen en términos de la primacía de la experiencia religiosa, y del budismo como (probablemente) el mejor modo de proporcionar esas experiencias. Nada me preparó para la abrumadora experiencia de la Semana Santa: la entrada en Jerusalén, el lavado de pies, la institución de la Última Cena, la feliz aunque atroz culpa de la traición a Jesús, su arresto, la parodia de juicio y su horrible, terrible ejecución. Las primeras oraciones, las vigiliass, el ayuno y mi primera confesión. «Perdóneme, Padre, porque he pecado. Han pasado cuarenta y nueve años desde mi última confesión; no, ha pasado una eternidad.» Confesión. Sentí como si me elevaran del suelo, me pusieran boca abajo, me zarandearan y me devolvieran a la normalidad purificado, transformado, transfigurado. El perdón, el perdón. Estaba —estoy— tan agradecido. Todo cambia a la luz de esa gratitud, todo vuelve a polarizarse alrededor del sacrificio redentor de Cristo y de su clemencia siempre presente. Suena a lenguaje teológico. No lo es; o es más que eso. Se trata del titubeo (si usted quiere) de la experiencia religiosa. Experiencias que van más allá de todos mis sueños y esperanzas.

La aceptación en la Iglesia durante la Vigilia Pascual es un acontecimiento asombrosamente poderoso y emotivo.

Se relaciona con la maravillosa historia de la resurrección y la vida. Primero se bautizan quienes tienen que ser bautizados y luego se confirman. Quienes ya han sido bautizados antes, simplemente se confirman. La confirmación se realiza mediante la unción con el crisma o aceite sacramental. Tras la confirmación, los nuevos miembros de la Iglesia toman su primera comunión. Caminar a casa después de misa la mañana de Pascua, con Cristo integrado en mi cuerpo como si yo estuviera ahora completamente integrado en Él, el sol brillando, las flores y los pájaros cantando a la primavera, el mundo entero parecía esplendorosamente transformado. Todo —árboles, hojas, piedras, edificios, incluso la basura en la calle— se aparecía ante mí nítidamente, claro como el agua, brillando con su propia individualidad de un modo que nunca antes había percibido. Noto características del paisaje y de los edificios que nunca había observado, no importa las veces que haya paseado antes por el cementerio victoriano y por estas carreteras. Las cosas eran radiantes en su propia particularidad y con todo, me parecía, al mismo tiempo expresaban, cantaban, su interdependencia y consolidada unidad. Esto no era ninguna clase de panteísmo absurdo. Objetos comunes estaban cantando mirara hacia donde mirara, el canto de su dependencia de Dios, su fuente. Como nosotros, las cosas son mucho más ellas mismas cuando cantan a Dios. Y todas intentan cantarle. La rúbrica, la huella dactilar de Dios está en todo. Solo los seres humanos con los que de vez en cuando me cruzaba por la calle parecían intentar apartarse de su dependencia e interdependencia, pretendiendo por ello en vano ser individuos. Quería gritarles, explicarles, ayudarles a vivir y disfrutar aquello de lo que yo estaba disfrutando.

La alegría de esta visión, para mí una visión completa y totalmente nueva del mundo, todavía está conmigo. ¿Todo está en la mente? Claro. ¡Las experiencias (como tal) acostumbran a acontecer todas en la mente! Si se desvanecen, si desaparecen, ¿qué más da? Estoy enamorado. Y los amantes nos comportamos como tontos. Estas cosas solo son experiencias. Pero la verdad de tales cosas no depende de las experiencias. No es un caso de «verdad para mí». Es verdad, tanto si la experimento como si no. Punto. Eso, creo yo, es un alivio. Es un alivio creer que uno puede meditar, o rezar, o pecar o no hacerlo, o que si uno tiene dolor de cabeza o se está muriendo, la doctrina de la Iglesia católica es cierta y su verdad es plenamente vigente y está disponible aquí y ahora. También es maravillosa. El amor, el perdón, y todo lo demás, es verdad. ¡Es maravilloso que las cosas maravillosas también sean verdaderas! Pero ahora Pete ha abandonado toda esperanza de que pueda descubrir la verdad en su nombre. Empecé siendo anglicano, me convertí en budista y ahora soy católico. No sirve de nada confiar en mí. No hay nada que hacer, dice Pete. Tendrá que descubrir la verdad por su cuenta.

Eso, creo yo, es progresar.

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
José Ortega y Gasset 40 - 7. izq.
28006 Madrid

Teléfono: 91 781 99 70
Fax: 91 781 99 77
www.edicionescristiandad.es
info@edicionescristiandad.es

Es la historia de una inesperada peregrinación desde el budismo hasta catolicismo. Paul Williams, autoridad mundial en el budismo Mahayana, narra cómo después de veinte años dedicados a la práctica, estudio y enseñanza del budismo tibetano en Gran Bretaña, descubre la fe.

Escrito con la claridad de un analítico y el peculiar sentido del humor británico, con rigor filosófico y la frescura de un relato en primera persona, reconstruye todo su discurso interno y explora las razones que le han llevado a la Iglesia Católica.

La historia de esta conversión es un ejemplo y, sin duda, un desafío para los lectores que pondrán a prueba la solidez de sus creencias. Una obra de apologética moderna muy gratificante, en la que la profundidad de los argumentos se dulcifica con el cariño y la sorpresa ante la Verdad encontrada.